

Marcos Miguel Oliveira do Couto

Representações do Oriente em *O Mundo Português* (1934-1947)

Universidade do Porto
Faculdade de Letras
2011

Marcos Miguel Oliveira do Couto

Representações do Oriente em *O Mundo Português* (1934-1947)

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
História Contemporânea sob a orientação da
professora doutora Maria da Conceição Meireles
Pereira.

Universidade do Porto
Faculdade de Letras

2011

Agradecimentos	4
Resumo	5
Abstract	7
Introdução	9
1. Orientalismo e as representações do Oriente	
1.1 Orientalismo: perspectivas culturais	14
1.2 Orientalismo: perspectivas políticas.....	27
1.3 Orientalismo em Portugal	33
2. O alcance ideológico e político do Oriente	
2.1 O Oriente e a construção de um mito.....	45
2.2 A ideologia colonial do Estado Novo	54
2.3 Política e propaganda colonial do Estado Novo.....	61
3. Oriente, espaço de memória em <i>O Mundo Português</i>	
3.1 O resgate da História	69
3.2 A construção de uma realidade oriental.....	78
4. <i>O Mundo Português</i> e as ambivalências do discurso sobre o Oriente	
4.1 Lusitanismo e Orientalismo – os povos orientais no “lar” português	91
4.2 A incompreensível alteridade e a persistência da dicotomia civilizado/primitivo	102
Conclusão	110
Anexos	114
Fontes e Bibliografia	126

Agradecimentos

O esforço de um de nada valeria sem a dedicação de muitos.

À minha mãe, Maria Margarita, que sem o seu apoio incondicional estas palavras jamais teriam sido escritas.

Aos meus irmãos, Paulo e Sara, cujo amor e amizade proporcionaram com que tudo fosse possível. A invulgaridade do vosso ser é uma permanente inspiração.

Aos meus sobrinhos, Gustavo, Miguel e Inês. A incondicionalidade e a reciprocidade do afeto valem por tudo que tenho a agradecer a cada um deles.

À Natália, que pela sua paciência, amor e cumplicidade me encorajou a seguir este caminho mesmo nas horas mais difíceis.

À Dra. Conceição Meireles Pereira que, muito mais do que a orientação na realização desta dissertação, me “orientou” no momento mais complicado da minha vida. Suas palavras de incentivo e tudo aquilo que fez por mim estarão guardados, carinhosamente, no meu coração.

E Sobretudo ao meu pai, Sotero Oliveira. A esperança de que a vida me vai dar a oportunidade de receber novamente o teu carinhoso abraço faz com que tudo ganhe sentido no momento em que tudo parecia perdido.

Resumo

O presente trabalho debruça-se sobre as representações do Oriente na revista de propaganda colonial do Estado Novo *O Mundo Português*, publicada entre 1934 e 1947. De facto, procura-se demonstrar a forma como o Orientalismo se revelou um “instrumento” de grande utilidade para o regime, pela forma como “construiu” o Oriente de maneira a que este lhe legitimasse uma identidade e um destino imperial que se iria repercutir em África, assim como toda uma ideologia racista e preconceituosa, que “ficcionalizou” o oriental, foi veiculada de forma a ser demonstrada a superioridade civilizacional e cultural de Portugal face aos habitantes das suas colónias.

Com efeito, se no primeiro capítulo se procura contextualizar e problematizar a questão do Orientalismo, procurando demonstrar que o conceito, para lá de instrumento de poder, definiu todo um estilo artístico e cultural – criando um “renascimento” no seio da sociedade europeia de finais de século XVIII. Porém, todo este “fascínio” oriental acabou em “desencanto” quando as grandes potências coloniais assumiram um imperialismo agressivo e expansivo, juntamente com uma ideologia racista. Em Portugal, como se procurou demonstrar, todo este fenómeno de ideias proveniente da descoberta das culturas orientais produziu um impacto menor no meio intelectual. No segundo capítulo trata-se de se demonstrar todo o antecedente místico que reveste o Oriente desde o momento da sua “perda”, como também se traçam as linhas gerais da ideologia e política salazarista. Perceber a dimensão do significado do Oriente enquanto “memória”, possibilitou uma melhor compreensão do porquê do seu “resgate” da História por parte do Estado Novo. Na mesma ordem de ideias segue a análise sobre a ideologia e política colonial adotada pelo regime. O seu estudo proporciona as bases de um melhor entendimento de tudo aquilo que acaba por se enredar em torno da ideia de Oriente.

Efetivamente, é no terceiro e quarto capítulo do trabalho que se encontra, de forma desenvolvida, a análise das múltiplas “realidades” que o Oriente adquire, assim como de todas as ambivalências discursivas a que o oriental estava sujeito na revista *O Mundo Português*. Na verdade, pretende-se mostrar como é possível redimensionar, no plano discursivo e imagético, uma História, várias culturas, identidades – tanto o colonizador e o colonizado são sucessivamente moldados – e um sem número de indivíduos. Ou seja, o Orientalismo estadonovista, através da sua própria produção de conhecimentos, constrói e reconstrói o seu Oriente – e o oriental –, dá-lhe a forma que

lhe convém, variando de um “olhar” que vê a influência e presença indelével dos portugueses nestas paragens, como vê um Oriente pleno de exotismo e alteridade. Com o oriental a situação é a mesma. Tanto é um “português” feliz, praticamente aportuguesado, pela assimilação de um padrão cultural e civilizacional elevado que Portugal lhe concedeu, como passa por ser um “primitivo” que faz as mais variadas observações e que necessita de Portugal para sair da barbárie na qual está instalado.

Palavras-chave:

Orientalismo; alteridade; representações raciais e culturais; imprensa colonial; Estado Novo

Abstract

The aim of the present work is related with the representations of the East in the magazine of colonial propaganda of the Estado Novo *O Mundo Português*, published between 1934 and 1947. The objective is to demonstrate the way that the Orientalism was transformed in an “instrument” of great utility for the government, by the way how “constructed” the East with the interest to legitimize and identity and an imperial destiny reflected, not in the East, but in Africa, as well as an entire racist and prejudiced ideology, that created a “fiction” of the oriental, was disseminated to be demonstrated the civilizational and cultural superiority of Portugal face the colonized.

With effect, if in the first chapter if it looks for to contextualize and to problematize the question of the Orientalism, trying to demonstrate that the concept, besides an instrument of power, defined an artistic and cultural style - creating a “renaissance” in the European society of the late XVIII century. However, all this eastern “allure” finished in “disenchantment” when the great colonial powers had assumed an aggressive and expansive imperialism, allied to a racist ideology. In Portugal, as it was looked to demonstrate, all this phenomenon of ideas proceeding from the discovery of the eastern cultures produced a lesser impact in the intellectual middle.

In the second chapter, the objective is to demonstrate all the mystical antecedents that coats the East since the moment of its “loss”, as well as the general lines of the ideology and politics of the Estado Novo. Understand the dimension of the meaning of the East while “memory”, made possible a better understanding of the reason of its “rescue” of History for the part of the government. In the same order of ideas follows the analysis on the ideology and colonial politics adopted by the regimen. Its study provides the base of one better agreement of everything for what it is the meaning of East.

Effectively, it is in the third and fourth chapter of this work that is developed the analysis of the multiple “realities” that the East acquires, as well as of all the discursive ambivalences that the oriental was subject in the magazine *O Mundo Português*. In fact, it is intended to show how is possible redimensionate, in the discursive and imagetical plan, History, cultures, identities - the colonizer and the colonized are successively molded - and individuals. Is the portuguese Orientalism, through its proper production of knowledge, that constructs and reconstructs the East - and the oriental - in the form who agrees to it, varying from an observation that sees the influence and presence of the

portuguese in the East, as it sees an East full of exotism and alterity. With the oriental the situation is the same. As much is practically “Portuguese”, result of the assimilation process, that provides a raising of the cultural and civilizational standard that Portugal granted to it, passes for being a “primitive” that makes the most varied aberrations, fact which demonstrates its need of help from Portugal to leave the barbarity in which is installed.

Keywords:

Orientalism; alterity; racial and cultural representations; colonial press; Estado Novo.

Introdução

O fascínio pelo Oriente, a curiosidade sobre aquilo que Raymond Schwab definiu como *La grande question du Différent* (SCHWAB, 1950: 15), levaram, naturalmente, à vontade de querer estudar aquilo que teria sido escrito em Portugal relativamente à temática oriental. De facto, mais do que conhecer aquilo que era, ou foi, o Oriente, caindo na errância do orientalista desvendado por Edward Said, procurou-se demonstrar aquilo que o Oriente tinha sido para os portugueses. Ou seja, o presente trabalho não procura dar a conhecer nada mais do que *representações* do Oriente, todas elas produzidas num ambiente social, cultural e económico particularmente sensível em Portugal, isto é, os anos 30 e 40 do século XX, que corresponderam à fase inicial da governação do regime do Estado Novo.

Num contexto de revalorização do ideal imperial e de suposta responsabilidade portuguesa no mundo, a construção discursiva e imagética do Oriente português obedeceu mais às necessidades da nação do que à realidade que deveria representar. Na verdade, o Oriente enquanto espaço de memória histórica foi de extrema importância na construção da identidade nacional. Era uma fonte inesgotável de momentos gloriosos e heroicos que, sendo resgatados e transportados para a contemporaneidade, legitimavam inteiramente o direito do país a afirmar-se como império e como tendo uma vocação civilizadora indiscutível e indissociável da sua identidade. Assim sendo, a própria caracterização que se fez do *Outro*, a forma como se lidou com a sua alteridade e a maneira como se procurou domesticar a sua diferença, acabou por dizer muito mais de quem observa e estuda do que de quem é observado e estudado.

Com efeito, se o Oriente foi recriado de forma a ser o paradigma do empreendimento colonizador do Estado Novo, este *Outro*, o colonizado, tinha que ser representado de forma a que reunisse a totalidade das razões que justificavam a missão civilizadora portuguesa. Tais representações procuraram, portanto, dotar o português de direitos e de supostos deveres e obrigações que o empurravam para o “sacrifício” de dominar os territórios daqueles que, teoricamente, não se conseguiam governar, ou seja, de suportar um “fardo” que, na verdade, nem era para proveito próprio mas sim daquele que tinha reconhecido no “civilizado” a responsabilidade de lhe dar um “mundo” melhor. Tudo se processou no sentido a que a “verdade” fosse esta. Tudo foi montado para parecer “ser”. De facto, a liberdade e felicidade de um homem pode ser colocada em causa a partir do momento em que o seu semelhante se julgue superior e que pense

que esse fator lhe dá, naturalmente, o direito de o dominar. A observação do *Outro*, neste contexto, parte sistematicamente do pressuposto da “nossa” superioridade *versus* a inferioridade “deles”.

O presente trabalho procura demonstrar como a História pode ser utilizada com o fim de legitimar uma ideia, um comportamento, uma ideologia e uma política. A sua invocação de forma interessada pode levar a incongruências profundas, pode levar a interpretações que se querem impor como corretas, pode levar a todo um discurso que é montado e reproduzido de forma a comprovar que aquele que se toma como superior tem razões para tudo que faz. O regime do Estado Novo, durante os anos 1930 e 1940, usou e abusou da História para afirmar a sua vocação imperial, assim como representou o colonizado da forma que mais lhe convinha. Por um lado, conseguiu mostrar como o “indígena” caminhava a passos largos para a civilização, graças à sua ação e ao seu método, e por outro, demonstrou como ele era “primitivo”, o quão longe estava dos padrões do homem civilizado, facto que justificava a sua permanente presença e domínio do nativo.

A problemática que envolve o Orientalismo e a temática das suas representações raciais e culturais têm sido pouco aprofundadas em Portugal. Neste campo surgem como referências nacionais neste trabalho a obra de Manuela Delgado Leão Ramos, *António Feijó e Camilo Pessanha no panorama do Orientalismo português*, a de Patrícia Ferraz de Matos, *As Côres do Império: Representações Raciais no Império Colonial Português*, e os trabalhos de Fernando Catroga, “A História Começa a Oriente” e de António Manuel Hespanha, “Panorama do Orientalismo em Portugal”, ambos publicados em *Orientalismo em Portugal: Século XVI-XX*. Poucos trabalhos têm enveredado pelos trilhos do Orientalismo e no estudo das representações discursivas em Portugal. Para além de mais alguns estudos secundários, como o de Diogo Ramada Curto, “Representações de Goa. Descrições e relatos de viagem”, publicado em *Histórias de Goa*, o interesse demonstrado pelo desenvolvimento desta problemática é diminuto. Este estudo pretende preencher, modestamente, a lacuna numa questão marginal em Portugal, contrapondo o interesse e destaque que o tema assume em outros países, incidindo principalmente no século XX, período que é continuamente secundarizado nas investigações sobre as representações do Oriente.

No plano internacional, é fundamental a influência de obras como a de Edward Said, *Orientalismo*. A forma inovadora como problematizou a questão das representações discursivas e a forma frontal que adotou ao desmascarar toda a “máquina”

que representava o Oriente e o oriental segundo aquilo que o Ocidente entendia que fosse – não obstante tratar-se de um trabalho de limitações inequívocas. Said colocou a nu as dificuldades que a alteridade provoca no relacionamento entre os povos e, sobretudo, como os homens gerem a “diferença”. Também as obras de John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, e de Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale*, tornaram-se valiosas na perceção de um choque cultural que nem sempre tem que ser desenhado com as cores mais negras. O Orientalismo não se deve esgotar nas grelhas restritivas de uma produção interessada do Ocidente, mas deve ser compreendido por toda a sua extensão conceptual, ou seja, é importante notar que o Orientalismo, enquanto disciplina e corrente de arte, foi um elemento valioso no desenvolvimento intelectual e cultural europeu.

Nesta investigação, na qual se pretende conhecer o “olhar” estadonovista em relação ao Oriente, a fonte escolhida para responder às questões que a problemática coloca foi uma revista de propaganda do Estado, *O Mundo Português – Cultura e Propaganda, Arte e Literatura Coloniais*. Publicada mensalmente entre 1934 e 1945, sendo bimestral entre 1946 e 1947, foi dirigida por Augusto Cunha e editada conjuntamente pelo SPN/SNI e a Agência Geral das Colónias, tendo contado com a colaboração de algumas das personagens mais ilustres do Estado e do panorama cultural português da época. Segundo Armindo Monteiro

Destina-se esta revista à gente nova – e traz grandes ambições. Vem para alentar a fé, o ideal patriótico, a esperança no grande futuro de Portugal, que as gerações de céticos, de desanimados, de descrentes, que para trás de nós viveram, com pertinácia e inteligência tentaram apagar. Pretende trazer à larga mocidade das nossas escolas de aquém e de além-mar a certeza de que, vinda de glorioso passado, dispõe ainda dos elementos precisos para construir próspero e prestigioso destino. Quer dar-lhe a visão, o amor e o orgulho do verdadeiro Portugal – que se estende por mais de 2.100.000 quilómetros quadrados em quatro partes do mundo e abrange mais de 15 milhões de habitantes. [...] Entende dar-lhe a representação exata e heroica – para a elevar até à grande força construtiva que é o sentimento da dignidade nacional¹.

De facto, esta publicação tinha como objetivo a consolidação de um determinado discurso e de determinadas imagens que fortaleciam, legitimavam e representavam um

¹ MONTEIRO, Armindo – “O Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 1, Janeiro 1934, p. 1-6. As transcrições das fontes seguem grafia atualizada.

império e uma identidade. Seguindo estas linhas gerais, eram publicados artigos de diversos temas, desde a Política e a História, à Etnografia e aos estudos sobre arte indígena.

Relativamente ao Oriente, grande parte dos artigos revestem-se de uma perspectiva historicista. Dos, aproximadamente 300 artigos que formam o universo documental selecionado, cerca de 70% tratam de assuntos relativos ao Oriente. Os restantes 30% tratam de política e ideologia do Estado Novo. Aqui englobam-se discursos de homens do Estado e as mais variadas reflexões de homens de reconhecida craveira intelectual. Acerca do Oriente, a colónia mais abordada na revista é, sem dúvida, o Estado da Índia, abrangendo cerca de 45% dos artigos recolhidos, seguida de Timor, com aproximadamente 35%, Macau, perto dos 15% e, por último, artigos que tratavam de espaços orientais não portugueses ou que abordavam o tema de forma generalista, atingindo apenas 5% dos artigos publicados na revista. Esta distribuição assimétrica do número de artigos por colónias refletir-se-á, logicamente, no protagonismo que cada uma terá na investigação desenvolvida.

A escolha desta publicação como fonte do presente estudo justifica-se, em suma, pela “qualidade” dos colaboradores, pelo período em que é publicada e pelo tipo de discurso encontrado que, sendo eloquente não tinha uma natureza científica mas sim de propaganda. Isto mesmo diz Francisco Machado, quando compara *O Mundo Português* ao *Boletim da Agência Geral das Colónias*:

O Boletim é uma revista técnica e, assim, encara, estuda e discute os vários problemas de natureza científica que possam respeitar aos nossos domínios ultramarinos, destinando-se particularmente a quem se tenha especializado em assuntos coloniais; O “Mundo Português” é uma revista de arte e literatura e destina-se a fazer propaganda colonial junto de quem não conheça as colónias, mormente junto de gente nova da nossa terra².

Com efeito, a última ideia deixada por Francisco Machado foi decisiva na escolha desta publicação em detrimento de outras. A ideia de que *O Mundo Português* era uma publicação com intenção de se aproximar do português comum, leva a perceber que aqui se concentraria um elevado número de artigos que pretenderiam formar um

² MACHADO, Francisco – “O Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 12, Dezembro 1934, p. 437-438.

império que, efetivamente, poderia ter “sido”. O facto de ser, ainda, uma publicação menos estudada que outras, quando comparada com o elevado número de estudos que o *Boletim da Agência Geral das Colónias* ou o *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* têm gerado, pareceu pertinente dar “voz” a *O Mundo Português*.

De tudo aquilo que é apreendido no processo introdutório à investigação, isto é, a definição do objeto e pertinência do estudo, seleção e tratamento documental e bibliográfico, surgem, naturalmente, as linhas condutoras de uma investigação que, no presente estudo, passam, sobretudo, por procurar saber:

Como *O Mundo Português* representou o Oriente, as colónias portuguesas orientais, seus povos, cultura e história?

Como é que o Orientalismo serviu e legitimou a propaganda colonial?

Alteridade enquanto objeto de estudo: como se constrói o *Outro* em Portugal?

Construção de Oriente em Portugal, entre mitos e realidades. Que interpretação?

O Estado Novo e o Oriente. Qual a relação com a diferença cultural?

Através de uma metodologia que, neste caso, assenta numa análise de conteúdos dos discursos publicados na fonte selecionada, pretende-se alcançar um trabalho de espírito crítico, sério e rigoroso, que consiga dar respostas no seio da problemática escolhida.

1. Orientalismo e as representações do Oriente

1.1 Orientalismo: perspectivas culturais

O papel que determinado objeto pode desempenhar na vida dos indivíduos está sujeito a inúmeras variantes. O homem ordena e classifica tudo o que o rodeia, assim como o próprio tempo e espaço, atribuindo lugar, função e significado às coisas. Porém, a ideia que se tem delas não obedece propriamente a uma lógica ou regra universal. A uma certa utilidade prática, aos objetos, lugares e conceitos, estão associados determinados valores figurativos, que lhes dão um significado, ou sentido, emocional e mental. Contudo, este processo de distinção obedece a valores totalmente arbitrários. Tanto assim é que o mesmo artefacto pode ser adorado por uns e odiado por outros. Os valores, os significados e as funções atribuídas são estipulados pelo próprio homem, o que leva a uma realidade fictícia de pressupostos e conceitos pré-estabelecidos. Separar o “bom” do “mau”, o que é “nosso” do que é dos “outros”, é um processo que pode parecer obedecer a uma realidade objetiva, mas, na verdade, revelam a existência de barreiras mentais. De facto, este processo torna-se particularmente evidente se for tomado como exemplo aquilo a que Edward Said (SAID, 2004: 61-62) chama de “Geografia imaginária”, ou seja, a prática mental de estabelecer uma distinção geográfica entre um espaço que é familiar e um outro que não o é. Estabelecidas as fronteiras do “nosso” território, definidas por “nós” mesmos, os “outros” são distanciados, e tanto o seu território como a sua mentalidade, se tornam automaticamente distintas da «nossa», visto que às demarcações territoriais sucedem as sociais, étnicas e culturais.

De facto, a distinção entre sociedades, nações e culturas, assenta no facto de se entender que cada uma ocupa o seu espaço “naturalmente”. Para o homem, é um dado adquirido que a cada país, ou até a uma determinada região, está associada uma cultura e sociedade particular. Aceitar a existência desta diferença é, então, descobrir o ponto de partida do qual se pode teorizar o contacto, conflito e a contradição entre sociedades e culturas (cf. GUPTA; FERGUSON, 1992). A ideia que “nós” somos diferentes dos “outros”, baseia-se nestes princípios de associação mental de imagens e valores a determinados lugares. Obedecendo assim às classificações humanas, o mundo é

sistematicamente polarizado e hierarquizado de forma arbitrária, atendendo muitas vezes a determinados interesses e predileções. Assim é quando se fala de Oriente e Ocidente. No plano físico, estes conceitos correspondem aos territórios do continente asiático e europeu, respetivamente. Porém, embora remetam especificamente a lugares geográficos, cada um expressa mais propriamente uma identidade cultural que define o sentido de um “nós” e um “eles”.

Em torno destas duas identidades culturais formam-se corpos complexos de sentidos e conotações que distinguem cada uma das esferas. Com efeito, já na antiguidade clássica se verifica esta oposição entre dois “mundos”. Gregos e Romanos estabeleceram grelhas comparativas entre raças, nações e mentalidades para comprovarem a sua superioridade, e assim se demarcarem dos outros povos. A necessidade de distinção é ainda mais vincada na Idade Média, onde a Europa Ocidental via o Cristianismo como fator indissociável do conceito de civilização, existindo assim, para lá das suas fronteiras, apenas pagãos e infiéis.

Efetivamente, a face do mundo não europeu mais conhecida pela Europa Medieval era o mundo Árabe, pela proximidade geográfica, peregrinações, contactos comerciais e lutas travadas. Mas, mesmo desta civilização, o seu conhecimento era bastante vago e quanto mais longe se encontrava de outros povos da Ásia, o desconhecimento era maior. Assim sendo, para o Ocidente, desde cedo, o Oriente subdividiu-se entre um que lhe era próximo, familiar, e um outro que lhe era distante e desconhecido, o Extremo Oriente (SAID, 2004: 66-67). Porém, apesar de o conhecimento ser impreciso, isso não quer dizer que as terras mais longínquas da Ásia fossem totalmente ignoradas pelos europeus. A Índia, por exemplo, era conhecida na Europa desde a Antiguidade e, desde então, inflamava a imaginação ocidental. As Cruzadas irão contribuir para o aumento desse interesse, já que delas resultou uma relativa abertura dos horizontes intelectuais do Ocidente, com a descoberta de regiões desconhecidas, revisão de tradições livrescas herdadas da Antiguidade, primeiros contactos com a ciência muçulmana, que vão permitir a redescoberta da Antiguidade grega através das traduções árabes ou sírias de obras antigas. O alargamento dos limites do mundo conhecido e a multiplicação dos contactos entre o Oriente e o Ocidente são bens adquiridos, em grande parte, devido às Cruzadas (BALARD *et al*, 1994: 236-237).

De facto, o Islão tinha alcançado nesta altura um alto nível de desenvolvimento artístico e científico e a Europa beneficiou dele. Porém, se as Cruzadas foram um fator que permitiram ao Ocidente multiplicar os seus contactos com o Oriente, isso não quer

dizer que se tenha atingido qualquer tipo de entendimento ou conhecimento profundo entre ambos. Sempre houve viajantes ocidentais no Oriente, como, por exemplo, peregrinos, que visitavam os lugares santos cristãos, mercadores, que lucravam, com a permissão dos sultões, com as rotas comerciais do Oriente, e diplomatas, que serviam nas respectivas delegações nacionais instalados pelas potências europeias em cidades muçulmanas (LEWIS, 2003: 35). No âmbito epistemológico, os indivíduos que se debruçavam sobre o Oriente, até ao século XVIII, eram, sobretudo, eruditos bíblicos ou estudantes das línguas semitas. Os limites dos seus estudos, normalmente, não ultrapassavam o próximo Oriente, e a informação sobre o passado humano, assim como as respostas às questões que se punham sobre o próprio Universo, apenas se procuravam nos grandes escritores latinos, gregos, judeus e árabes. O século XVI, através da multiplicação das viagens marítimas, permite a chegada a Oriente de um novo tipo de visitantes, como é o caso dos missionários que, longe de uma atividade restrita à divulgação do Evangelho, foram elementos de grande relevância cultural, sendo recebidos pelas autoridades de Estados tão fechados e longínquos como a China e o Japão, levando novidades científicas e tecnológicas – seus conhecimentos de astronomia, física e álgebra eram fortemente valorizados na corte chinesa, enquanto os Japoneses se impressionavam e interessavam pelos desenvolvimentos da artilharia europeia (PANIKKAR, 1997: 81-93). É também neste período que no território Indiano se instalam as primeiras bases da presença europeia no Oriente. São os portugueses que, inicialmente, dominam os mares e comércio oriental. Envolvida num fanatismo religioso, toda a ação lusitana na Ásia está condicionada pelo espírito de Cruzada, de combate ao mouro. Porém, a partir do final do século XVI, a expansão europeia começa a perder este seu carácter predominantemente religioso. O protestantismo quebra a unidade do mundo Cristão, abrindo-se assim os mares do Oriente ao resto da Europa, e a batalha do Lepanto, em 1571, liberta as nações ocidentais do “terror” Otomano

Neste período, a Grã-Bretanha inicia a construção de um modelo de colonização na Índia que, para além das suas especificidades político-administrativas, trazia consigo uma estrutura epistemológica. Os seus agentes coloniais procuraram não só estudar o espaço, a economia e os homens, mas também as línguas do Oriente. Assim, foi valorizado o árabe, por este ser importante para as trocas comerciais, o persa, que era necessário para o diálogo com alguma elite política indiana, e várias línguas “vulgares” do Indostão. Por sua vez, a necessidade de se ter uma compreensão direta, ou seja, sem traduções, das leis e crenças hindus, incentivaram o aprofundamento do estudo e um

maior investimento na aprendizagem do sânscrito (CATROGA, 1999: 202-203). Embora o hebraico, por motivações teológicas, o árabe e o persa, por questões comerciais e diplomáticas, já fossem estudados em vários centros intelectuais europeus em finais do século XVII, o facto é que o interesse e curiosidade pelas línguas indianas vão suscitar uma autêntica renovação cultural.

A curiosidade ocidental sobre o Oriente fez crescer, de forma gradual, o campo de conhecimentos e de comunicação entre “mundos” diferentes. As viagens dos séculos XVI e XVII, os relatos dos missionários e o facto de o maior império colonial da época ter a Índia como jóia da sua coroa, fizeram da Ásia o grande núcleo da curiosidade europeia. Inicialmente, foi a influência chinesa que predominou. A elite intelectual era atraída pela China, facto motivado pelos relatos dos jesuítas que se encontravam em missão em Pequim. A partir de 1650, começam a ser traduzidos os clássicos; em 1662, Ignatius de Castro publicou uma antologia de Ta Hsueh sob o título *Sapientia Sinica*; em 1673, Prosper Intorcetta traduziu Chung Iung, um dos grandes quatro clássicos chineses, e pôs em apêndice ao seu livro uma biografia de Confúcio, que levava o título geral de *Ciência Político-Moral dos Chineses*. Toda uma literatura surgiu no Ocidente, particularmente na França, permitindo aos pensadores europeus do século XVIII fazer uma ideia relativamente precisa das condições intelectuais, sociais e políticas do império chinês. Confúcio fora descoberto e posto em moda em finais do século pelos jesuítas que o descreviam como o “Mestre e Oráculo, incomparavelmente sábio tanto em moral como em filosofia política” (PANIKKAR, 1997: 466). A sua descoberta inspirou todos aqueles que, tal como Voltaire, se tinham lançado à luta contra os privilégios da nobreza hereditária. Passou-se, efetivamente, a citar a China como exemplo de governo esclarecido, elogiando-se a sua organização política. Como era distante e, na generalidade, mal conhecida, o despotismo real do governo chinês não contradizia a imagem criada pelos filósofos europeus. De facto, parecia a Voltaire e a todos que partilhavam as suas ideias, que os chineses haviam encontrado uma forma satisfatória de governo, sendo o Confucionismo, com todo o seu racionalismo, a filosofia ideal do homem civilizado (PANIKKAR, 1997: 467).

No século XVIII, estavam reunidas todas as condições para a libertação dos espíritos ocidentais. O movimento pró-chinês era dirigido por Voltaire, que declarava no seu *Ensaio sobre os Costumes*, de 1756, que a China permitira aos filósofos a descoberta de um vasto universo moral e natural. Confúcio era, para ele, não o grande Sábio Divino, como para os jesuítas, mas o filósofo perfeito, o profeta e o estadista.

Diderot, Helvetius e os outros enciclopedistas, não foram menos impressionados pela civilização e cultura chinesas. De facto, interpretavam e transformavam os dados fornecidos pelos jesuítas em função das suas causas, ou seja, utilizavam-nos como argumentos contra uma sociedade cujas pedras basilares, a Aristocracia e a Igreja, gozavam de imensos privilégios. Uma sociedade fundada na moral e não na Igreja, um governo que não era reservado a uma classe privilegiada, uma escala de valores onde a educação ocupava o primeiro lugar, um sistema que parecia confiar a autoridade às pessoas instruídas, uma estrutura que se opunha a qualquer militarismo. A China enquadrava-se perfeitamente nas teorizações dos pensadores liberais europeus, proporcionando-lhes um claro exemplo a seguir, caracterizando os chineses como homens libertos de superstições, fanatismo e intolerância, oposto claro da cultura religiosa europeia (PANIKKAR, 1997: 468 - 469).

No entanto, este entusiasmo com o Oriente vai intensificar-se a partir do momento que os eruditos europeus tiveram acesso à literatura sânscrita. Neste sentido, a tradução de Charles Wilkins, em 1785, da *Bagavad Guitá*, e principalmente de *Sacuntala*, por William Jones em 1789, assinalam momentos-chave nas relações entre o Oriente e o Ocidente. Ainda antes de se conhecer o sânscrito, em 1771, Anquetil-Duperron traduz o *Zend-Avesta*, dando também a conhecer a riqueza do avéstico. Porém, é o sânscrito que é sucessivamente objeto de estudos mais aprofundados, principalmente através das *Asiatic Researches*, órgão principal de publicação dos orientistas de Calcutá e que foi publicado e traduzido repetidamente na Europa, da Asiatic Society of Bengala, e que vai possibilitar o contacto com os *Vedas*, *As Leis de Manú* e os ensinamentos dos *Upaníshades*, que irão influenciar profundamente as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche, por exemplo. As pesquisas filosóficas a que o estudo do sânscrito deu origem, possibilitaram o surgimento de todo um movimento de ideias. A admiração pela China, que caracterizara o século XVIII, estava a desaparecer, e, no seu lugar surgia, de forma fulgurante, o pensamento hindu, influenciando pensadores tão eminentes como Emerson e Thoreau. Na verdade, o Ocidente percebe que todo um mundo estava por conhecer com a descoberta dos textos sagrados e de todos os outros tesouros culturais que despertarão interesses metafísicos, teológicos, linguísticos e poéticos na Europa.

Os descobrimentos linguísticos provocaram um grande entusiasmo no velho Continente. O fascínio atingiu níveis similares aos que a Europa sentira na época do

Renascimento, aquando do contacto com as obras dos grandes sábios gregos e romanos da Antiguidade. Este “Renascimento Oriental”³, segundo Raymond Schwab,

signifie ainsi le renouvellement d’atmosphère produit au XIXe siècle par l’arrivée des textes sanscrits en Europe; on l’éclaire en le mettant à égalité avec celui qu’avait opéré, au XVe siècle, l’arrivée des manuscrits grecs et des commentateurs byzantins, après la prise de Constantinople (SCHWAB, 1950: 18).

De facto, esta compreensão mais exata do espírito e pensamento hindu, através da literatura oriental, vai ter consequências importantes na cultura ocidental. Tal como William Jones adquiriu um conhecimento efetivo do Oriente e dos orientais, que mais tarde o levará a ser considerado o fundador indiscutível do Orientalismo, muitos dos outros homens que se dedicaram ao estudo do Oriente estavam motivados em estudar as artes e as ciências da Ásia com o objetivo de melhorar o conhecimento destas na Europa, através de um estudo sério dos textos clássicos. Os grandes descobrimentos filológicos feitos na gramática comparada por Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm e outros, possibilitaram a construção de uma consciência científica sobre o Oriente, com um campo de estudo bem definido e autónomo, assim como o aparecimento de indivíduos dedicados, quase em exclusivo, ao seu estudo. Homens como Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Rémusat, Palmer, Weil, Dozy Muir, Sacy, Max Müller, Langlois, H. A. Wilson, Barthèlemy de Saint-Hilaire e J. J. Ampère, apenas para citar alguns dos nomes célebres do século XIX, desenvolveram, de forma significativa, o Orientalismo. Juntamente com a ação de sociedades culturais – como a Société Asiatique, fundada em 1822, a Royal Asiatic Society, fundada em 1823 e The American Oriental Society, fundada em 1842 –, que demonstraram uma enorme capacidade de difusão da temática orientalista, as traduções dos livros sagrados indianos irão ser intensificadas, assim como haverá novas descobertas linguísticas, como é o caso do pahlavi, em 1793, da escrita cuneiforme, em 1803, dos hieróglifos egípcios, em 1822 e o zend, em 1832 (SCHWAB, 1950: 107).

Também as Universidades começam a ocupar-se das culturas asiáticas, contribuindo decisivamente para a secularização e proliferação de estudos sobre o Oriente, assim como impuseram as normas e os passos a ser seguidos tendo em vista a

³ Título da obra de Edgar Quinet (1841) e que simbolizou todo o movimento de ideias resultante da descoberta do Oriente.

formação profissional de orientalistas. Logo em 1812 verifica-se a institucionalização universitária do ensino do sânscrito na Universidade de Berlim, em 1814 é inaugurada a mesma cadeira na Universidade de Paris, em 1833 na Universidade Oxford e, ao longo do século XIX, passa a ser ensinada em Universidades americanas, suíças, belgas, russas, entre outras. O estudo do Islão e das línguas semitas desenvolve-se em finais do século XVIII, adquirindo um método científico e uma organização que permitiram uma penetração bem mais profunda e rigorosa nestas civilizações. Este campo de estudo, de facto, ganhará nova dimensão através de personalidades como Silvestre de Sacy e E. Renan – figuras que vão colocar o Orientalismo sobre uma base científica e racional, visto que os seus trabalhos vão proporcionar à profissão de orientalista todo um corpo sistemático de textos, uma prática pedagógica, uma tradição académica e uma importante ligação entre a erudição oriental e o interesse público – e, principalmente, pela excitação que provoca a aventura francesa no Norte de África, que culmina com a expedição napoleónica ao Egito. Efetivamente, o desenrolar das ações francesas e um conhecimento cada vez mais extenso das culturas árabe e persa, irá aumentar a influência destas na literatura europeia. Relativamente ao chinês, este vai exercer uma relativa atração ainda no século XIX, em grande parte devido ao trabalho desenvolvido por Rémusat, (que inaugura em 1814 a cadeira de chinês no *Collège de France*), de Pauthier, Stanislas Julien, Bazin, entre outros. A complexidade da sua filosofia e a descoberta do pensamento indiano fará com que seja relegada para um plano secundário do interesse ocidental, mas não irá deixar de exercer a sua influência nem vai deixar de ser objeto de estudo nos círculos eruditos da Europa.

Também não pode ser ignorada a importância das obras de ficção e dos livros de viagens, que contribuíram profundamente para a formação de um discurso orientalista. A curiosidade romântica que invadiu o mundo literário e artístico europeu no século XIX, traduziu-se num entusiasmo exacerbado pelo Oriente, pela admiração que os românticos nutriam pelo exótico e pelo que lhes estava distante no tempo e no espaço. O desejo de evasão e o “sonho” oriental alimentaram a inspiração artística da Europa Oitocentista, repercutindo-se nas obras de grandes autores como Friedrich Schelling, Friedrich Novalis, J. P. Richter, Wolfgang Goethe, Thomas Carlyle, Victor Hugo, Alfred de Vigny, Jules Michelet, Théophile Gautier, Gérard de Nerval, Gustave Flaubert, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Lane, Burton, Scott, Byron, Disraeli e George Eliot. De facto, um bom número de escritores importantes desta época apaixonaram-se

pelo Oriente, sendo perfeitamente legítimo falar de Orientalismo como género literário (SAID, 2004: 60).

O Orientalismo, como ciência autêntica, deriva da própria secularização da cultura ocidental. Este processo fez com que o pensamento europeu se libertasse dos condicionalismos impostos pelos seus pontos de referência e influência na produção intelectual. A capacidade de tratar de maneira histórica as culturas não europeias e não judaico-cristãs, não reduzindo sistematicamente os factos a temas e questões religiosas, deu à Europa a possibilidade de se debruçar sobre a Índia, a China, o Japão e a Civilização Árabe de uma forma progressiva, objetiva e científica. Se numa primeira fase os estudos orientais se debruçaram, de forma sistemática, sobre o campo da filologia, rapidamente todo o trabalho desenvolvido nesta área se articulará com um número infindável de disciplinas. As descobertas linguísticas permitirão a publicação de numerosos estudos religiosos, filosóficos, antropológicos, históricos, arqueológicos e de muitas das ciências naturais então em voga, como a biologia, a anatomia, a botânica e a medicina. O uso ideológico do Orientalismo nos mais variados campos do conhecimento ocidental é resultado da percepção que a solução para a regeneração da Europa se encontrava na Ásia. De facto, uma das ideias-chave do século XIX europeu passava por um forte desejo de querer reconstruir o mundo de acordo com um projeto imaginário que, por diversas vezes, se fez acompanhar de uma teoria científica especializada. Exemplos disso são as utopias de Saint-Simon e Fourier, a regeneração científica de Comte e todas as religiões técnicas ou seculares promovidas por ideólogos, ocultistas, tradicionalistas e idealistas como Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet e Lamennais (CATROGA, 1999: 199). No entanto, as raízes destas ambições revisionistas são, sobretudo, românticas. Efetivamente, o Romantismo contribuiu para realçar o significado do pensamento hindu, estimulando a fuga da imaginação europeia para tempos e espaços que lhes permitissem vencer as tendências materialistas e mecanicistas da cultura ocidental. Homens como Friedrich Schlegel, Herder e Novalis exortavam os seus compatriotas, e os europeus em geral, a estudar de modo detalhado a Índia, visto que a cultura e religião hindu os poderiam ajudar a revitalizar a Europa.

Com efeito, o Romantismo é um conceito abrangente e, para lá de ser um movimento artístico e de pensamento, um sistema cultural, é uma forma de ver o mundo. Sinteticamente, é uma reação à modernidade capitalista. Partindo deste campo de análise, os autores definem um complexo socioeconómico que “apodrece” a Europa,

caracterizado pela elevada industrialização, desenvolvimento científico-tecnológico e pela hegemonia da economia de mercado, estando tudo isso interligado com os fenómenos crescentes do racionalismo, burocratização, urbanização e a própria secularização da sociedade ocidental. É, portanto, uma reação interna, que tenta resgatar do passado, idealizando e imaginando, aquilo que ele tinha de não-capitalista e de pré-capitalista. Contudo, esta crítica através do passado, não pretende legitimar o abandono ou o desprezo pelas conquistas da modernidade. Na verdade, o passado que inspira os românticos é mitológico e lendário, sendo sempre a fonte daquilo que se perdeu através do inevitável progresso europeu. A busca deste paraíso perdido deu-se de várias maneiras. No imaginário, pela busca do espiritual, do sobrenatural, do fantástico, do onírico e do sublime. No plano real, pela criação de comunidades utópicas no interior da modernidade capitalista ou pela fuga para países periféricos onde as relações capitalistas não estavam plenamente implantadas. Notoriamente, o Oriente ganha ênfase como lugar privilegiado das fugas, reais ou imaginárias, dos românticos.

As traduções em alemão – o mundo germânico apropriou-se e inspirou-se profundamente nas ideias e formas orientais na sua génese cultural – das grandes obras hindus, na década final de Setecentos, inflamarão o pensamento de filósofos como Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer e Schleiermacher, poetas como Goethe, Schiller, Novalis, Tieck e Brentano, assim como os que inauguram o Romantismo, Herder e Schlegel, levando mesmo este último a afirmar que *c'est en Orient que nous devons chercher le suprême romantisme* (SCHWAB, 1950: 20). De facto, o Orientalismo romântico procurou regenerar a Europa materialista e mecanicista através da cultura, religião e espiritualidade indiana. O pensamento judaico-cristão e o materialismo supérfluo fez com que muitos europeus buscassem a espiritualidade perdida na Índia, tal como Clarke descreve:

Search for childlike innocence, a vision of wholeness, a yearning for the recovery of what the poets and philosophers of the period felt the age had lost, namely a oneness with humankind and a oneness with nature, and for a reunification of religion, philosophy, and art which had been sundered In the Western world. (CLARKE, 1997: 54-55).

Este entusiasmo metafísico permitiu que a Índia começasse a ser vista definitivamente como berço da regeneração do espírito. O Oriente começa a estar

profundamente envolvido na formação das identidades nacionais europeias, visto que a explosão do conhecimento especializado sobre o Oriente antigo destruiu as fundações bíblicas da identidade europeia. Efetivamente, um dos papéis mais importantes do Orientalismo foi o seu desempenho como elemento de rutura com as escrituras bíblicas. Sendo os textos estudados essencialmente religiosos, o seu conteúdo foi aproveitado pelos interessados na secularização científica. Alheio a problemáticas teológicas, o Orientalismo desenvolve-se verdadeiramente como ciência.

Com efeito, não foi um acaso que a filologia oriental se tenha desenvolvido precisamente nos anos em que os críticos radicais questionavam a veracidade histórica do novo e velho testamento. O emergir do que ficou conhecido como a crítica bíblica “liberal”, foi um produto da convergência destas duas correntes, filosofia radical e filologia oriental especializada. Nos anos 60 e 70 de Oitocentos, homens como Ernest Renan e Julius Wellhausen usaram o conhecimento filológico para demolir o testemunho histórico da bíblia (cf. MARCHAND, 1992). Influenciando tanto estudantes do velho testamento como arabistas, Wellhausen e Renan abriram as portas para eruditos e para um vasto número de leitores explorarem um novo, não-bíblico ou anti-bíblico, Oriente. Deste modo, a historicização e a secularização dos estudos religiosos preparou, por um lado, o terreno para a racionalização dos fenómenos teológicos através da comparação das diferentes religiões, assim como possibilitou uma interpretação que favorecia a valorização relativa das culturas anteriores ao Cristianismo, sob uma perspectiva de continuidade religiosa, onde Cristo passou a ser integrado numa galeria evolutiva, em que Confúcio e Buda surgiam como seus antecessores (CATROGA, 1999: 200).

Efetivamente, a ideia da evolução progressiva do espírito humano, inserida numa crença de continuidade histórica, acabará por legitimar uma suposta inevitabilidade da universalização da vanguarda europeia. A Europa decadente postulada pelos eruditos europeus desde o século XVIII, era proporcionalmente enaltecida pela sua autoproclamada superioridade. O projeto de europeização do mundo aparecia como sinónimo de universalização do progresso humano e, para a maior parte das teorias difundidas, a vanguarda era afirmada por um povo eleito, que era, obviamente, a civilização ocidental. Ao colocar-se como centro da civilização, a Europa tinha que se legitimar como *Fim da história*, e, por uma questão de coerência de discurso, tinha que buscar a origem e as raízes da sua singularidade. Este eurocentrismo beneficiou, evidentemente, da filologia orientalista e do consequente estudo do Oriente

antigo. Nos anos 40 do século XIX, o estudo dos Vedas abrirá largas perspectivas ao Evolucionismo, que começava a entrar em voga na segunda metade desse século, ganhando uma importância maior pela crença que aqueles eram os documentos mais antigos da humanidade. Com o intensificar da busca histórica de uma língua, povo e civilização original, facto que se repercutirá de forma assinalável na formação dos nacionalismos europeus, florescerá o arianismo, que trará, evidentemente, consequências negativas do ponto de vista social e político.

Os autores que na altura se debruçam sobre a questão nacional concebem uma teoria geral da história que confere um papel fundamental ao génio dos povos e das raças. Michael Banton afirma que no século XIX é recorrente ligar o termo “raça” ao emergir dos nacionalismos europeus, onde é comum a ideia de que a uma determinada nação está ligada uma raça única e singular (CHENG, 1995: 16). Assim sendo, num período em que os intelectuais buscavam as identidades nacionais, conferia-se à raça branca e particularmente aos arianos, o destino de dominar o mundo, sujeitando ou exterminando as raças tidas como inferiores. Adotando o princípio darwinista da seleção natural, estes ocupavam o topo da hierarquia racial, sendo vistos, autenticamente, como a vanguarda universal, o herdeiro do progresso e modernidade. A superioridade do arianismo buscou legitimação científica através de argumentos antropológicos, etnológicos, históricos e linguísticos, e encontrou um numeroso grupo de adeptos na Alemanha, Grã-Bretanha e França.

De facto, este endeusamento do povo ariano está estreitamente relacionado com o entusiasmo que o sânscrito provocou e, principalmente, com a descoberta de que esta língua era a matriz do latim e do grego (CATROGA, 1999: 203). Esta revelação fará com que os europeus procurem todos os argumentos que possam justificar que eles eram os verdadeiros e diretos herdeiros da Civilização que havia criado o sânscrito. Isto levou, logicamente, a um aproveitamento das grandes potências para se afirmarem, entre os próprios países europeus, como os porta-estandartes da vanguarda humana. Aqueles que reclamavam para si o domínio do mundo reivindicavam com mais veemência a pureza da ligação com o arianismo, entre todas as raças que entraram na sua composição⁴.

⁴ No século XIX verifica-se a tentativa de convergência, por parte da Alemanha, dos conceitos de indo-germanismo e indo-europeu. A intenção era tentar minorizar os outros povos, sobretudo os semitas e os que na Europa eram os seus diretos descendentes, os povos latinos. Esta convergência de conceitos agradava também à Grã-Bretanha, visto que ia ao encontro das suas pretensões hegemónicas.

Com efeito, os intelectuais europeus que se fascinaram e que utilizaram o Oriente como exemplo a seguir para a regeneração europeia, foram os mesmos que formaram teses racistas, que louvaram o sistema de castas indiano protetor da pureza racial, e que viam os indianos contemporâneos como bastardos e inferiores quando comparados com a “original” e “pura” raça ariana (JOUKHI, 2006: 7). De facto, todo o interesse académico dos orientalistas europeus tinha a debilidade de se debruçar, quase em exclusivo, sobre a língua e sociedade do Oriente antigo. Fizeram-no sob o prisma da continuidade e do evolucionismo, visto que, vincando a analogia entre o sânscrito e as línguas ocidentais – e os respetivos povos –, se entendia que o processo civilizacional tinha uma herança progressiva, em que a Índia antiga tinha sido o momento inicial do apogeu e a Europa dos fins do século XIX culminava este processo evolutivo (CATROGA, 1999: 208). Assim sendo, a filologia orientalista, liberta das questões religiosas, contribuiu fortemente para a “febre” de arianismo que surgirá na Europa do século XIX e no seguinte.

O que se verifica é que as teorias racistas também vão adquirindo argumentos científicos, através da antropologia, etnografia e biologia. A noção do grau de evolução de determinada raça passa a estar baseada nas determinações da fisiologia, anatomia e craneologia, facto que permitiu que homens como Arthur de Gobineau, por exemplo, afirmassem que *all civilizations derive from the white race, that none can exist without its help*, e que Josiah Clark Nott argumentasse que *the higher castes of what are termed Caucasian races have been assigned, in all ages, the largest brains and the most powerful intellect* (cit. por CHENG, 1995: 16). Efetivamente, a depreciação das raças semitas e dos arianos orientais surge com toda a evidência nestes autores, assim como em outros vultos do racismo científico, como Friedrich Schlegel, Schopenhauer, Chamberlain, Thierry, Edwards, Renan, Michelet e outros, entre eles cientistas, historiadores e exploradores.

É complexa a relação entre Ocidente e Oriente. Na mesma medida em que a cultura oriental foi elevada a modelo regenerador da Europa decadente, esta assumiu-se

Esta luta de raças levou à afirmação do argumento segundo o qual só muito indiretamente os povos do Sul da Europa participavam da herança do espírito ariano na sua formação, apreciação que se foi legitimando através de juízos relativos ao estado moribundo da raça latina. Concluía-se assim que, para além dos Arianos Orientais, que tendo ficado num meio menos propício pararam e estagnaram na história, também no Ocidente existiam povos historicamente estagnados e decadentes (CATROGA, 1999: 209).

como a medida de todas as outras civilizações. Tinha-se a crença na superioridade da civilização ocidental, imbuída de valores cristãos e de validade universal. A emergência desta ideia de civilização universal é vista como o resultado de um vasto processo de modernização em curso desde o século XVIII, que inclui a industrialização, a urbanização, os níveis crescentes de educação, a prosperidade, a mobilidade social e as estruturas ocupacionais mais complexas e diversificadas. Foi a incrível expansão do conhecimento da ciência e da engenharia que tornou possível que os seres humanos pudessem controlar e modelar o seu ambiente de uma forma até então inconcebível (HUNTINGTON, 1999: 77). Contudo, o século XIX e a ideia promovida por Rudyard Kipling, do «fardo do homem branco», de estender a civilização ocidental para aperfeiçoar e elevar as outras, ajuda a justificar a extensão da dominação política e económica ocidental sobre as sociedades não ocidentais. O universalismo, num sentido lato, é a ideologia do Ocidente para a confrontação com as culturas não ocidentais. No entanto, a ideia de uma civilização universal encontra fraco apoio nas outras civilizações. Os não ocidentais veem como ocidental o que o Ocidente vê como universal (HUNTINGTON, 1999: 75).

Porém, a cultura europeia ganhou, evidentemente, força e identidade comparando-se com o Oriente. Como já foi referido, a avaliação favorável da cultura oriental resultou do desapontamento europeu com as suas próprias manifestações religiosas, sociais e políticas. A apropriação de formas e ideias orientais pelos intelectuais do Ocidente foi muitas das vezes um modo de pôr em causa as posições dominantes e canónicas, ou de simplesmente renovar e explorar novas vias. O Ocidente passou a objeto crítico de si mesmo, onde a Europa se definiu através de uma oposição com o Oriente, que originou um levantamento de inúmeras questões aos próprios fundamentos ocidentais. Neste contexto surge o Orientalismo, um campo de estudo e de interesses que, através de meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica e a descrição paisagística e sociológica, acrescenta um largo campo de sentidos ao Oriente. O Orientalismo não é apenas uma doutrina científica que se debruça sobre o Oriente e que existe em um dado momento no Ocidente. É também um sistema que produz o próprio Oriente no Ocidente do ponto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginário. Para lá da maravilhosa história das ideias há uma interpretação interessada do Oriente e dos orientais. O interesse académico que se desenvolve desde finais do século XVIII impõe um discurso que explora um Oriente que não é real e que favorece a superioridade ocidental, a

generalização e a emergência de um vocabulário, imagens e ideias específicas, como é o caso do despotismo, crueldade e sensualidade orientais. De facto, parte da essência do Orientalismo é mesmo esta, a que distingue o Ocidente do Oriente, a que justifica a superioridade de um e a inferioridade do outro, e que esclarece tudo aquilo que “eles” são e “nós” não somos.

1.2 Orientalismo: perspectivas políticas

O dinamismo europeu nos alvares da época contemporânea vai permitir uma nova conceção e organização do mundo, baseadas num avanço industrial, tecnológico e militar que lhe dará todas as condições para se determinar como centro do mundo e vanguarda civilizacional. A sua relação com o resto da humanidade tem que ser interpretada à luz de todas as transformações políticas, económicas, sociais, mentais e espirituais ocorridas neste período, bem como deste princípio de inerente superioridade, que irá legitimar o seu domínio e a ocupação efetiva dos territórios não europeus.

Ao longo do século XIX, os empreendimentos coloniais vão culminar numa partilha do mundo entre as potências europeias. A centúria de Oitocentos presenciou ao apogeu do capitalismo e do imperialismo europeus, e o seu triunfo repousou, em larga escala, na exploração da Ásia. Contudo, a progressiva dominação do mundo asiático não se deve entender apenas pela intensa exploração económica a que estes territórios foram sujeitos. De facto, a industrialização do continente europeu vai ter importantes repercussões no fluxo comercial entre os dois continentes e as políticas coloniais vão incidir na abertura de novos mercados. Porém, os interesses económicos só por si não explicam a ambição dos europeus. O colonialismo político, à partida, designa um tipo de relação entre os povos em desequilíbrio de forças. A produção da inferioridade do colonizado é fulcral para sustentar o domínio e a ocupação do colonizador. Assim sendo, o colonialismo geralmente desenvolve complexos raciais, traduzidos por uma atitude de separação ou seleção, tendo como base o receio da poluição por uma raça considerada inferior.

As teorias raciais, estimuladas por um nacionalismo emergente e por um crescente imperialismo apoiado por uma ciência incompleta e mal assimilada, eram praticamente incontestadas. Acreditava-se na superioridade intrínseca do Ocidente e na inevitabilidade do seu predomínio sobre o mundo – sendo Max Weber, por exemplo, um dos seus teorizadores. A Europa entendia a sua expansão no mundo como uma missão

histórica. A convicção na sua superioridade levou-a a desejar civilizar os «povos inferiores». Aliás, esta consciência civilizadora tornou-se a justificação moral dos empreendimentos coloniais europeus. Este era o «fardo do homem branco», que significava que a Europa controlava a ciência, a técnica e o saber que possibilitava o progresso das sociedades que eles submetiam ao seu domínio. A superioridade racial foi um dogma oficial da colonização das potências ocidentais. Este racismo lúcido e deliberado encontra-se em todos os domínios e vai levar à plena afirmação da singularidade da identidade europeia.

O conceito de “civilizado” é desenvolvido em oposição ao conceito de “bárbaro” pelos pensadores franceses do século XVIII (HUNTINGTON, 1999: 45). A ideia de civilização forneceu um padrão pelo qual se ajuizaram as sociedades e, no século XIX, os europeus desenvolveram um intenso trabalho intelectual, diplomático e político tendo em vista a elaboração dos critérios pelos quais as sociedades não europeias seriam julgadas suficientemente civilizadas para serem aceites como membros do sistema internacional dominado pelos europeus. A civilização é o nível mais amplo de identidade cultural que os homens possuem e que os distingue das outras espécies. Ela define-se quer por elementos objetivos comuns, como a língua, a raça, a história, a religião, costumes e instituições, quer pela auto-identificação subjetiva das pessoas. Estas diferenças instituídas entre as civilizações estabelecem os verdadeiros limites entre os seres humanos. Apesar de existir uma certa correspondência histórica entre a divisão das pessoas por civilizações, a partir de características culturais, e a sua divisão por raças, com base em características físicas, eles não são exatamente a mesma coisa. As pessoas da mesma raça podem estar profundamente divididas pela civilização. As grandes religiões missionárias, particularmente o cristianismo e o islão, agrupam sociedades de várias raças. As diferenças cruciais entre grupos humanos dizem respeito aos seus valores, crenças, instituições e estruturas sociais, e não à dimensão física, à forma das cabeças e à cor da pele. Com efeito, toda e qualquer sociedade se distingue por uma certa heterogeneidade cultural. Aldeias, regiões, grupos étnicos, nacionalidades, grupos religiosos, todos têm culturas distintas, apesar de partilharem valores e crenças comuns. Contudo, em pleno século XIX, o “fardo do homem branco” ajudava a justificar o desejo da civilização ocidental em atingir a universalidade, ou seja, a ocidentalização das sociedades não europeias. Esta tarefa significava a existência de uma civilização inferior que tinha que ser educada e formada pela vanguarda europeia. Este objetivo, aliado aos interesses económicos, culmina na colonização, a atividade

pela qual um povo de cultura superior ocupa e organiza por conta própria um território habitado por povos de uma cultura vista como inferior.

O interesse europeu pelo Oriente era político. Porém, foi a cultura que criou esse interesse, que agiu dinamicamente sobre as estruturas políticas, económicas e militares e que situou o Oriente não só nas ciências e humanidades, mas também na consciência europeia. A produção da inferioridade e diferença oriental foram momentos cruciais na própria afirmação da identidade ocidental, sintetizando no seu rival cultural tudo aquilo que não era nem queria ser. O Oriente era a Civilização alternativa ao Ocidente, tal como diz Raymond Schwab, *l'Orient est l'autrui de l'occident* (SCHWAB, 1950: 12). Como já foi referido, a descoberta das culturas asiáticas foi um momento-chave na revitalização da cultura europeia. Foram colocados em causa os seus fundamentos, a sua história, religião e língua, mas, para exaltar o seu progresso e dinâmica contemporânea, o Oriente antigo surge como momento inicial do progresso civilizacional, do qual o Ocidente se afirmava, de forma contínua, como herdeiro legítimo. Esta galeria evolutiva do desenvolvimento civilizacional é consumada nas histórias universais desenvolvidas ao longo do século XIX, onde homens como Hegel formulam uma história que vai de Oriente para Ocidente, onde a Ásia é o princípio, enquanto a Europa é o fim absoluto da história universal, o lugar da consumação da trajetória civilizacional da humanidade. De facto, quando uma civilização atinge a universalidade e se avalia como o fim da história, o seu povo fica cego por aquilo a que Toynbee chamou a “miragem da imortalidade” e convence-se de que ela é a forma final da sociedade humana (HUNTINGTON, 1999: 355).

Neste contexto de fulgor ocidental, o momento correspondente do Oriente era de decadência e estagnação. Esta é, de facto, uma ideia que servia os propósitos europeus, visto que o seu poder se baseava na comparação e preconceito para com as sociedades não europeias. Havia a necessidade de legitimar o imperialismo europeu e todo um discurso foi criado em benefício da sua ação imperialista e colonizadora. O Ocidente, de forma heroica, levava aos povos atrasados a civilização, o progresso e a evolução. Tudo isto justificava a imposição de um modelo de sociedade tido como superior a povos supostamente inferiores. De facto, toda esta construção vai ser legitimada pelo Orientalismo. Sustentando todo um conjunto de práticas que visam o desenvolvimento de estudos sérios de línguas, história e culturas da Ásia, o Orientalismo, tal como diz MacKenzie, *paved the way for power* (MACKENZIE, 2007: 8), possibilitando a emergência de um discurso sobre o Oriente, uma autêntica doutrina, que representa um

O Oriente que não é real, mas que serve e legitima os interesses dos europeus. O Orientalismo, para lá do impacto cultural que provoca entre os finais do século XVIII e ao longo dos séculos XIX e XX, e que produz um discurso de forte impacto no interior da sociedade europeia, vai constituir-se como uma importante ferramenta do imperialismo europeu. Este saber imperial incide, sobretudo, no modo organizado deste conhecimento ocidental sobre o Oriente, caracterizado pela “acumulação, descrição, inventário”, e que serviu propósitos imperialistas e preparou a colonização (RAMOS, 2001: 18). Assim se chega à ideia promovida por Edward Said, que argumentava que, apesar de o Oriente ser uma entidade de inúmeras culturas, nações, histórias, culturas e corresponder a uma localização geográfica específica, ele é uma criação do Ocidente (SAID, 2004: 5).

O Orientalismo trata-se de uma invenção do Ocidente, de uma criação discursiva da Europa, com o objetivo de afirmar a sua superioridade frente às regiões tidas como atrasadas e deslocadas no tempo e no espaço. A abertura à alteridade, por parte da Europa, baseou-se no desejo de conhecer o *Outro*, o Oriente, mas fê-lo sob a perspectiva da sua superioridade e hegemonia sobre o Oriente. Assim surgiu, como diz Said,

Um Oriente complexo, apropriado para ser estudado na academia, para exibir no museu, para reconstruir no ministério colonial, para ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplificar teorias económicas e sociológicas sobre o desenvolvimento, a revolução, a personalidade cultural ou o carácter nacional ou religioso (SAID, 2004: 8).

Segundo Said, esta conceção assenta numa distinção total entre ocidentais e orientais, no qual o primeiro é racional, desenvolvido, superior, dinâmico e capaz de se definir e representar a si mesmo, enquanto o último é aberrante, subdesenvolvido, inferior e incapaz de se representar. O Orientalismo é um corpo de teoria e prática, um complexo, que permitia conhecer o Oriente. É um sistema de representações enquadrado por todo um conjunto de forças que introduziram o Oriente na cultura ocidental, na consciência ocidental e, mais tarde, no império ocidental. O Orientalismo dá ao Oriente uma realidade no Ocidente, conferindo-lhe uma história, uma tradição de pensamento, assim como imagens e um vocabulário específico (SAID, 2004: 2-5). No entanto, este sistema de representações não cria uma fantasia, antes desfigura a realidade objetiva. As representações têm propósitos, agem de acordo com uma

tendência e assentam no truísmo, segundo o qual, o Ocidente tem que representar o Oriente porque este é incapaz de fazê-lo por si mesmo.

De facto, o Orientalismo teve o efeito de politizar todo o conhecimento produzido sobre o Oriente. Apesar de não ter uma relação direta com o poder político, ele vai responder a necessidades e interesses da época, transformando-se assim num autêntico sinal de força do imperialismo ocidental. Abordando o Oriente sistematicamente, como um tópico de estudo, de descoberta e de prática, o Orientalismo vai começar a ser, como defende Said,

debatido e analisado como uma instituição corporativa que lida com o Oriente – que se relaciona com ele, emitindo juízos sobre, autorizando visões sobre ele, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo é um estilo ocidental para dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente. Sem examinar o Orientalismo como um discurso não podemos compreender a disciplina enormemente sistemática pela qual a cultura europeia foi capaz de administrar – e até produzir – o Oriente, dum ponto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginário durante o período pós-iluminista (SAID, 2004: 3).

Said desvenda, efetivamente, o lado negro e hipócrita do fascínio europeu sobre o Oriente. Porém, o discurso orientalista é dotado de uma subjetividade que tem fortes repercussões, tanto no colonizado como no colonizador. Se o discurso orientalista passava, em grande medida, pela legitimação da colonização e da superioridade europeia, através do julgamento negativo do colonizado e na propaganda da sua inferioridade, isto sucedia porque se tinha o objetivo de realçar a importância da modernização que só o domínio europeu poderia trazer a estes povos. Esta ideia fará com que se produzam estereótipos coloniais que se irão enraizar nas consciências dos povos e que se irão instituir como verdades inquestionáveis. No entanto, já foi demonstrado como tudo aquilo que foi descoberto e dito sobre o Oriente possibilitou uma renovação cultural efetiva, como ele pôde modificar e até desafiar o Ocidente tal como diz MacKenzie, Apesar de multifacetado, o estereótipo colonial é notavelmente interativo, e, tal como é produto desta necessidade de resposta a propósitos imperialistas, é de outros que vão para lá da justificação de conquista. MacKenzie afirma ainda que

The coloniser's strength is always prefigured by vulnerability. Empire was traumatic as well as triumphal, as productive of apprehension as much as comprehension, fear as well as fantasy. (...) the colonial stereotype as essentially ambivalent, part of the "grotesque psychodrama" in which the discourse far from being simply possessed by the colonizer, also possesses him. His relationship with the colonized operates like a fetish, vacillating between fear and desire, doubt and confidence. The indigenous of empire are portrayed as degenerate in order to justify conquest, but as redeemable in order to justify their continuing rule. Thus: the black is both savage and yet innocent as a child; he is mystical, primitive, simple-minded and yet the most worldly and accomplished liar, and manipulator of social forces. Hence the violence of empire moves from the punitive to the disciplinary, initial conquest to reforming suppression of resistance (MACKENZIE, 2007: 12).

A visão orientalista do mundo é, segundo Said, uma visão exclusivamente imperialista. Para ele, a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação. Tanto no âmbito académico como imaginativo, tudo aquilo que foi produzido pelo Orientalismo obedecia ao padrão da hegemonia ocidental. Assim sendo, todo o sistema de ideias instituído sobre o Oriente é um elemento muito mais valioso como sinal do poder europeu sobre o Oriente do que um discurso verídico sobre ele. Reagindo mais à cultura que o gerou do que ao objeto sobre o qual se debruçava, o Orientalismo tem uma consistência interna e um conjunto altamente articulado de relações com a cultura dominante que o rodeia. Isto levou a que se formasse mais do que um Oriente, cada um respondendo a ideias, doutrinas e tendências dominantes da cultura ocidental (SAID, 2004: 49). No entanto, a ideia de que a identidade oriental, visualizada através do filtro orientalista, é um mero reflexo dos "apetites" ocidentais é enganadora. A mensagem do Orientalismo, e o próprio significado do termo, é, provavelmente, mais heterogênea do que Said dá a entender. Com efeito, MacKenzie responsabiliza-o de o termo ter adquirido uma conotação negativa. A influência criativa do Oriente no Ocidente teve também uma expressão positiva nas belas-artes, como em outros campos artísticos, da música ao teatro e à poesia. Na verdade, Orientalismo designou um género de pintura, foi utilizado por historiadores de arquitetura e *design* para caracterizar artefactos com influências islâmicas, indianas, chinesas e japonesas. O processo criativo desencadeado pelas influências orientais também foi identificado por Raymond Schwab, durante o "Renascimento Oriental" já aqui citado. Na verdade, embora o Orientalismo tenha sido objeto de interesses imperialistas e coloniais, limitar a

sua extensão unicamente a este tópico é não entender a totalidade do conceito, é interpretar os factos sob uma grelha altamente restritiva.

1.3 Orientalismo em Portugal

Efetivamente, existe uma nítida diferença entre a vontade de compreender por razões de co-existência e de alargamento dos horizontes artísticos e intelectuais, e de conhecer com o objetivo de dominar e controlar para satisfazer desejos políticos e ideológicos. O Orientalismo, de facto, presta-se facilmente a manipulações, a empreendimentos redutores e constitui-se de uma vasta rede de interesses que são sistematicamente evocados na grande maioria dos momentos em que o Oriente é objeto de estudo e de debate. O Orientalismo, enquanto disciplina humanística ou ferramenta de dominação do Ocidente, é um fator decisivo na história das relações entre Oriente e Ocidente. Se no âmbito epistemológico a descoberta do sânscrito e da progressiva descoberta das culturas orientais foi um momento decisivo, na esfera política é indiscutível o impacto da invasão francesa ao Egito, em 1798. A invasão napoleónica foi, na verdade, um exemplo lapidar de uma apropriação verdadeiramente científica de uma cultura por outra aparentemente mais forte (SAID, 2004: 99). Os planos de Napoleão tornaram-se o modelo a seguir nos encontros subsequentes dos europeus com o Oriente, onde se colocou a competência especializada dos orientalistas ao serviço do domínio colonial ocidental.

Com efeito, o impacto da ação francesa no Norte de África – apesar do fracasso da operação no Egito – nas restantes potências coloniais vai ser evidente. A expansão europeia no Oriente, ao longo do século XIX, assume contornos efetivos e contundentes. A Grã-Bretanha assenhoreou-se da base de Hong-Kong em 1842, conseguindo depois o acesso aos portos chineses. O Tratado de Ayun, em 1858, dava início à expansão russa no Extremo Oriente, e por volta deste período a própria França ganhava cada vez mais interesse pela Indochina, ocupando mesmo Saigão em 1859 (FERRO, 1996: 124-125). Em Portugal, no entanto, o Oriente não passava de uma memória dourada, onde apenas se procurava conservar o que restava do antigo império oriental, ou seja, três pequenos territórios que compunham o Estado da Índia – Goa, Damão e Diu –, Macau e Timor.

De facto, o Oriente pouco ou nada representava, em termos práticos e materiais, para Portugal. No entanto, remetia a um passado glorioso da Nação. Evocar o Oriente era promover um intenso exercício histórico onde se procurava os caminhos da

superação de uma decadência anunciada pelas grandes potências europeias. Com efeito, desde algum tempo que ecoavam diversas teorias que colocavam os portugueses numa posição idêntica à dos chineses e indianos na História Universal, ou seja, teria sido grande quando assim lhe foi exigido, mas agora a sua decadência era irreversível (CATROGA, 1999: 230). A colocação do país numa zona periférica, numa condição subalterna, ditava-lhe um papel secundário e a própria impossibilidade de fazer parte da elite que governaria o mundo. Esta perda de estatuto fez com que surgissem movimentos de revivescência nacional, onde se defendia a regeneração da raça, se faziam planos de alto fervor nacionalista, e se sonhava com o regresso à grandeza de outrora. No entanto, o apelo que provinha da História e que alimentava as esperanças de regressar à glória passada já não se manifestaria na Ásia, mas sim em África. Memórias, como é o caso do Oriente, simplesmente estimulavam os portugueses a reivindicar um rumo totalmente distinto ao anunciado pelas potências europeias. O Oriente surge no ideário lusitano como uma referência para compreender melhor os direitos e capacidades civilizacionais portugueses que estavam a ser colocados em causa, é uma solução para a decadência, é, principalmente, um objeto histórico de exercício de virtudes (HESPANHA, 1999: 28).

O contexto político internacional que vai empurrar a Nação para a periferia – retirando-lhe, após a Conferência de Berlim, o direito de ocupação histórica dos territórios ultramarinos, e que a humilha, após o *Ultimatum* britânico – vai ajudar a desenvolver um clima profundamente nacionalista que se irá alimentar de toda a convulsão proveniente da conjuntura colonial. De facto, a ligação entre o tema nacionalista e imperialista permitiu o surgir de um imaginário particularmente fecundo, que vai servir para recriar um espírito nacional galvanizador, cuja função era demonstrar o singular destino do povo português. A ideia assenta, fundamentalmente, em criar a ilusão de que a grandeza da Nação ressurgiu graças às colónias, e é neste contexto que surge a memória e a ideia de Oriente, sendo a ação portuguesa aí desenvolvida ao longo do século XVI e XVII a demonstração perfeita da capacidade portuguesa no âmbito colonial. Este constante recurso ao Oriente no processo de repensamento da identidade da Nação, vai fazer do Oriente o campo de manifestação predileto das virtudes civilizadoras de Portugal, não sendo assim de estranhar que as mais intensas ritualizações históricas tivessem o Oriente como tema (CATROGA, 1999: 229-230).

A necessidade de colocar Portugal no mesmo patamar das grandes potências coloniais correspondia também à tentativa de posicionar a “raça” portuguesa no seio da

vanguarda civilizacional. Isto fez com que muitos intelectuais portugueses procurassem demonstrar a ligação da raça lusitana à ariana com o intuito de demonstrar que Portugal não estava em decadência como era afirmado no estrangeiro, mas que se encontrava no mesmo patamar de quem ocupava o topo da hierarquia racial.

Para lá do interesse que o arianismo vai suscitar no panorama científico e cultural português, há o florescimento de uma certa curiosidade pela cultura oriental. Era, sobretudo, eco do “renascimento oriental”, que apenas teve repercussão em Portugal na segunda metade do século XIX. No entanto, antes desse período houve um tremendo desinteresse pelos assuntos orientais. Exemplo disso é a falta de interesse pela cadeira de árabe, lecionada desde as últimas décadas do século XVIII no Convento de Nossa Senhora de Jesus e mais tarde no Liceu de Lisboa, e que acabou por fechar. Mesmo o hebraico apenas exercia alguma curiosidade por questões religiosas (CATROGA, 1999: 212). Na verdade, a situação política e colonial portuguesa não propiciava o desenvolvimento e o estudo das línguas e culturas orientais, visto que as preocupações imediatas de Portugal estavam centradas em África. No plano literário, o Romantismo português também não mostrou uma grande atração pelo Oriente, sendo mais influenciado pelos tipos medievais e populares. Apenas no campo estético, arquitetónico e decorativo é detetável alguma influência oriental (CATROGA, 1999: 213).

Porém, ainda antes da década de 1870, período que marca um aumento relativo nos estudos orientalistas em Portugal, verifica-se, embora de forma ténue, uma certa mudança de panorama. Em 1843, José Ignácio de Andrade, filósofo, ilustrado, humanista e anticlerical, escreve as *Cartas escriptas da India e da China de 1815 a 1835*. Ele encarna, segundo Maria Manuela Delgado Ramos, o espírito das luzes e representa uma sinofília clássica que reproduz a imagem de uma China utópica, modelar, com quem o Ocidente podia aprender. O seu discurso é construído em torno do tom elogioso em relação à China e na denúncia da barbaridade dos ingleses e a falsidade das ideias que estes divulgam sobre o império Chinês. Nos anos 50, Carlos José Caldeira na sua obra *Apontamentos d'uma viagem à China e da China a Liboa* (1852), e Francisco Maria Bordalo em *Um passeio de sete mil léguas* (1854), adotam um estilo mais generalizante e negativo sobre a cultura chinesa, caindo nos estereótipos que Edward Said identifica e que são recorrentemente associados ao Oriente, tais como a estagnação civilizacional e a inferioridade intelectual (RAMOS, 2001: 44-46). Também nesta década, e já se fazendo sentir as influências da cultura hindu, José Maria de Abreu

escreveu um artigo publicado em *O Instituto* em que demonstra conhecer os trabalhos de William Jones, Colebrooke e as traduções mais em voga, tal como a do *Vīga-Veda Sanhita*, realizada por Max Müller, a do *Rig-Veda*, feita por H. A. Wilson, a do *Rig-Veda* ou *Livre dos Hymmes*, da autoria de Langlois e *Des Vedas*, de Barthèlemy de Saint Hillaire (CATROGA, 1999: 213). São estas obras, na verdade, que vão fazer despontar um certo interesse pela cultura oriental da nova geração de intelectuais. Assim sendo, é a partir da década de 1870, como já foi referido, que este interesse vai aumentar em Portugal. Começam assim a surgir alguns divulgadores, como é o caso do filólogo Cândido Figueiredo, que demonstravam um largo conhecimento bibliográfico de vários autores eminentes do Orientalismo, tais como Jacolliot, J. J. Ampère, Langlis, Roer, Benfey, Max Müller, Bournouf, Garcion de Passy e Alfred Maurry.

Com efeito, sendo Portugal um país de longa tradição imperial, a questão colonial assume um peso e influência decisiva nos destinos do país. Contudo, até às últimas décadas do século XIX, não era rara a opinião de que certos domínios do império eram um encargo para o país e uma parte considerável da população ignorava a própria existência de alguns dos territórios ultramarinos. No entanto, a situação vai começar a alterar-se por começos dos anos 1870, altura em que se atravessa um breve período de euforia colonial, propiciada pelas informações vindas de África que indicavam a existência de grandes riquezas em Angola e Moçambique. Aliado ao impacto desta notícia, junta-se a política de reformas e de desenvolvimento do sistema colonial conduzida por Andrade Corvo. Numa clara manifestação de afirmação da sua vocação colonizadora, também consequência de todo o clima que rodeia a Europa em relação aos assuntos coloniais, o Estado português dá um novo ritmo à sua política ultramarina. Na sequência deste impulso floresce o próprio Orientalismo.

Em 1873, o termo Orientalismo encontra-se pela primeira vez num dicionário português, justamente no ano em que se reúne em Paris o I Congresso Internacional dos Orientalistas (RAMOS, 2001: 18-19). Nesse mesmo ano, Guilherme de Vasconcelos Abreu, considerado o fundador dos estudos de sânscrito em Portugal, com o marquês de Ávila e Bolama e Possidónio da Silva, fundou a Associação Promotora dos Estudos Orientais e Glóticos (CATROGA, 1999: 214). Sob a iniciativa de Andrade Corvo, é também concedida a Guilherme de Vasconcelos Abreu uma bolsa para estudar sânscrito no estrangeiro. Frequenta os cursos de sânscrito, egiptologia, antropologia, entre outros, convivendo pessoalmente com o célebre lexicógrafo e orientalista Littré e sendo discípulo do famoso antropólogo Paul Broca (RAMOS, 2001: 83). Em 1877, já em

Portugal, vai reger, no âmbito do Curso Superior de Letras, a cadeira de Língua e Literatura Sânscrita, Clássica e Védica. Em 1880, foi secretário do Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-Histórica em Lisboa, contribuindo também com um trabalho sobre os *toukhares*. Ainda mais elogiado foi o seu *Sumário das investigações em sanscritologia desde 1886 até 1891*, estudo com que participou no Congresso Internacional dos Orientalistas reunido em Londres em 1891 (RAMOS, 2001: 83).

Todavia, mesmo eruditos como Vasconcelos Abreu, tinham consciência que os estudos orientais ultrapassavam o campo estrito do interesse científico. Como já foi demonstrado anteriormente, existe uma ligação constante entre a disciplina orientalista e o colonialismo, e em Portugal a situação não é diferente. O Orientalismo, enquanto ferramenta de dominação do Ocidente, e particularmente do Imperialismo europeu, favorece uma relação estreita entre os diversos campos que possibilitam e, aparentemente, justificam o colonialismo. Incentiva este fenómeno pela forma como constrói, de forma discursiva, a polaridade entre colonizador e colonizado.

Este contexto conduziu, embora num período posterior ao sucedido nas potências europeias, ao intensificar da discussão da questão das origens do povo português e das suas ligações à matriz ariana, o que leva a proliferação de teorias que pretendiam esclarecer o lugar de Portugal na história Universal e a legitimação da sua capacidade civilizadora. O Oriente e o arianismo passaram a marcar presença nos discursos dos intelectuais portugueses, mesmo nos que não tinham qualquer ligação direta com os estudos linguísticos ou antropológicos. Destacam-se os nomes de Basílio Teles, Consiglieri Pedroso, Teófilo Braga, José de Arriaga, Martins Velho, Oliveira Martins, Santos Rocha, Adolfo Coelho, Martins Sarmiento, Ricardo Severo, Rocha Peixoto, Leite de Vasconcelos, Júlio de Matos e Fonseca Cardoso⁵.

Efetivamente, a renovação do papel do Oriente no consciente da nação e o desenvolvimento gradual da disciplina orientalista em Portugal, vai levar a que Guilherme de Vasconcelos Abreu defenda a ideia de instalar em Lisboa um Instituto Oriental Português em 1890. Sem resultados práticos, o projeto acabou por evaporar-se. De facto, a falta de institucionalização própria levou a que a base de apoio do

⁵ Fonseca Cardoso (1865-1912) é considerado o verdadeiro impulsionador da antropologia colonial portuguesa. Percorreu grande parte do Ultramar, sobretudo Angola, Timor e Índia onde procurou conciliar os seus deveres militares com o estudo antropológico das populações coloniais.

Orientalismo se centrasse na Universidade e, sobretudo, na Sociedade de Geografia Lisboa, apesar de esta associação ter a África por principal alvo. Assim sendo, não é de estranhar que a iniciativa que iria dar maior visibilidade ao Orientalismo português, isto é, a realização em Lisboa do Congresso Internacional de Orientalistas, fosse da sua responsabilidade. Deveria realizar-se em Setembro de 1892, mas acabou por ser anulado devido a um surto de cólera. Mesmo assim, alguns dos trabalhos que deveriam ser apresentados nesse congresso foram publicados no mesmo ano pela Sociedade de Geografia de Lisboa (RAMOS, 2001: 83).

No âmbito literário, a consciência da riqueza cultural do Oriente vai ter um relativo impacto em alguns intelectuais da época. Todavia, nem por isso se pode afirmar que o elemento orientalista foi importante na formação e na estética na generalidade dos escritores de finais do século XIX. Na obra de um dos principais representantes da geração de 70, Antero de Quental, o elemento orientalista faz parte da sua crítica, do seu percurso metafísico, místico e idealista, que o leva a elogiar o espiritualismo e o anti-individualismo da mensagem Budista. Ele é também um profundo conhecedor da literatura orientalista da sua época.

Em Eça de Queirós, o Oriente limitou-se a ser aflorado tematicamente, mas num plano de escrita distinto, utilizando a fantasia do exotismo oriental para caricaturar o espírito português e ocidental. Demonstra-o numa análise pertinente e altamente sarcástica do apetite voraz do imperialismo europeu:

O Sião é um reino do Extremo Oriente, muito rico e portanto muito apetecível. (...) Se eu tivesse meios de me apoderar do Sião, já esse reino seria meu, e eu exerceria lá os meus direitos de conquistador com doçura e magnanimidade. Mas não tenho meios de apoderar do Sião. A França tem. A Inglaterra também. E ambas, muito naturalmente, se encontram há anos nesses confins do Oriente, lado a lado, com o olho guloso cravado no Sião. E não as censuro. (...) O animal inconsciente foi posto sobre a terra para nutrir o animal pensante – e por isso com bois se fazem bifés. Os países orientais são feitos para enriquecer os países ocidentais – e por isso com os Egiptos, os Tunis, os Tonquins, as Cochinchinas, os Siãos (ou Siões?) se fazem a Inglaterra e para a França boas e pingues colónias. Eu sou civilizado, tu és bárbaro – logo dá cá primeiramente o teu oiro, e depois trabalha para mim. A questão está toda em definir bem o que é ser civilizado. Antigamente pensava-se que era conceber de um modo superior uma arte, uma filosofia e uma religião. Mas como os povos orientais têm uma religião, uma filosofia e uma arte, melhores ou tão boas como as dos ocidentais, nós alteramos a definição e dizemos

agora que ser civilizado é possuir muitos navios couraçados, logo és bárbaro, estás maduro para vassalo e eu vou sobre ti! E este, meu Deus, tem sido na verdade o verdadeiro direito internacional, desde Ramsés e o velho Egipto! Que digo eu? Desde Caim e Abel (QUEIRÓZ, 1990: 47).

Munido de uma ironia mordaz, ataca também a hegemonização cultural do mundo, tendo como base o padrão ocidental:

O mundo vai-se tornando uma contrafação universal do *Boulevard* e da *Regent Street*. E o modelo das duas cidades é tão invasor que, quanto mais uma raça se desoriginaliza, e se perde sob a forma francesa ou britânica, mais se considera a si mesma civilizada e merecedora dos aplausos do “Times”. O Japonês julga-se, na escola dos seres, muito superior ao chinês, porque em Yedo já o indígena se penteia como o Tenor Capoul, e lê Edmond About no original enquanto que a China, obsoleta nas vetustas de Pequim, ainda vai no rabicho e em Confúcio. E ainda assim, nas margens do Amor já há fábricas de tecidos de algodão, como em Manchester (QUEIRÓZ, 1990: 10).

No entanto, é sob a influência do decadentismo e do simbolismo que o tema do Oriente ganha maior profundidade em Portugal. Nomes como os de Eugénio de Castro, Gonçalves Crespo, Fernando Leal, Júlio Brandão, Augusto Osório de Castro, Moraes Palha e, particularmente, Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes vão dar maior ênfase à questão. Efetivamente, a sensibilidade decadentista e simbolista exalta os “paraísos” artificiais provocados por bebidas, perfumes e drogas. De facto, a experiência induzida pelas substâncias que vinham do Oriente é um aspeto importante do Orientalismo, entendido como influência catalisadora e renovadora da escrita poética ocidental, como também da reflexão crítica e teorização estética (RAMOS, 2001: 108). É habitual considerar estas duas correntes como uma onda, um movimento de reação contra o conservadorismo e o tradicionalismo social e artístico, uma solução artística para os problemas decorrentes de uma Europa crescentemente aburguesada, industrializada e mecanizada. O artista, o louco, o místico, aquele que transforma a própria vida em aventura artística – esta simbiose de vida e arte está presente em autores tão diferentes como Oscar Wilde e D'Annunzio –, desde sempre parece terem surgido como a encarnação da vertente intuitiva, emocional, inconsciente, visionária do psiquismo humano. Capazes de sentir mais profundamente, ver para além das aparências do mundo comezinho e grosseiro, renegam a própria realidade e adotam, perante a vida quotidiana,

uma atitude de distanciamento e repulsa, fazendo a apologia do artificial e do exótico (RAMOS, 2001: 108-109).

Em Portugal, como já foi referido, é Camilo Pessanha um dos exemplos mais flagrantes da plena interiorização do Orientalismo no seio da estética simbolista. Para ele, o Oriente é determinante a um nível intimista e secreto. O Oriente existe a partir da ideia básica de exílio, funcionando este como meio de expressão para atingir um objetivo bem preciso, o da criação poética. Ele recolhe no oriente o ensinamento de uma linguagem, à qual se rende, efetivamente, pela diferença estética, e mesmo de uma poética que lhe vai servir para exprimir o que já em Portugal o obcecava: a consciência filtrada por uma sensibilidade e uma inteligência que souberam captar o elemento mais puro da poesia simbolista europeia, o vago, e transpo-lo para um oriente muito pessoal (MACHADO, 1983: 97-100). O oriente era um longínquo reflexo de uma decadência nacional consciencializada desde muito novo e evocada, posteriormente, em verso.

Quanto a Wenceslau de Moraes, este descreve a China e o Japão como nenhum outro. Antes dele apenas Fernão Mendes Pinto, Luís Fróis e João Rodrigues escreveram sobre o Japão com conhecimento direto (MACHADO, 1983: 89-90). De facto, em artigos para o *Comércio do Porto*, entre 1912 e 1915, descreveu a vida ritualizada dos japoneses, o modo como os mínimos atos quotidianos obedeciam a determinadas praxes. Os cultos do quotidiano, como a cerimónia do chá, a ritualização e divinização das coisas eram uma “maneira amável de ir compreendendo a vida” (MORAES, 1933: 10). A sua admiração pela cultura oriental tornou-se também a sua arma crítica contra o Ocidente. Reprova a atividade colonialista e exploradora dos europeus, insurge-se contra os valores dominantes que estariam a gerar ilusões, como era o caso da ideia de Progresso, e que estavam a gerar a decadência da sociedade ocidental. Wenceslau de Moraes manifesta-se sistematicamente contra a visão eurocêntrica do mundo, o que o leva a defender que “as nossas velhas teorias sobre raças inferiores se acham comprometidas seriamente; elas, que nos serviam de desculpa, de justificação até, para irmos oprimindo, escravizando, os homens de outra cor” (cit. por RAMOS, 2001: 78). Tal como Eça de Queirós, é também bastante crítico quanto à assimilação da cultura ocidental por parte dos povos orientais, afirmando que é com um certo pesar que vê,

O efeito dessa picareta demolidora, a que se convencionou chamar progresso, e que vai imprudentemente ao coração dos povos destruir-lhes as tradições, as crenças, os usos, a homogeneidade típica, dando-lhes em troca, se não me engano, bem pouco mais do que

alguns fardos de algodão inglês. (...) Invadido pelas ideias novas, o Japão sacrifica a sua bela arte às exigências mercantis; a sua intensa originalidade desmerece; os seus costumes patriarcais vão pouco a pouco cedendo o passo à vida europeia; as crenças perdem-se; a cobiça, a febre do ganho, a desconfiança, o egoísmo, nacionalizam-se; povo, o bom povo, livre do jugo dos nobres, começa a sentir duramente o jugo dos ricos, mais grosseiro. Quando à força de transformismo, de modernismo, conseguir igualar-se em tudo a qualquer das nações que imita, restando-lhe como única distinção um nome geográfico convencional, o Japão terá perdido toda a sua deliciosa originalidade; e fraternizará com elas, se o termo é admissível, nesta estupenda luta de interesses vis, de vertigens de alucinados, de lucubrações rasteiras, em que elas vão vivendo – quantas vezes chafurdando? – envenenadas pela degenerescência dos seus homens (MORAES, 1933: 72-74).

Ele é, de facto, o escritor que renega a sua condição de ocidental, que se distancia e se refugia a Oriente, facto que o levou a observar de uma forma singular as culturas orientais e a própria condição humana.

Com efeito, embora a temática oriental seja afluída por diversos autores, não consegue ameaçar o protagonismo dado aos problemas africanos e europeus. O Oriente, enquanto temática literária, não assume em Portugal um peso muito significativo, ao contrário do que sucede, por exemplo, na Alemanha, Inglaterra e França. Não obstante o Oriente fosse um campo de manifestação das virtudes colonizadoras e civilizadoras da Nação, o que faz dele uma memória imprescindível no processo de definição da identidade nacional e na afirmação da vocação colonial, na prática isso não fez com que se intensificasse o interesse cultural e científico sobre o Oriente. Na verdade, o Orientalismo enquanto disciplina, pouco desenvolvimento conheceu em Portugal. Para lá de Guilherme de Vasconcelos de Abreu, poucos mais se destacaram nos estudos orientais. João Feliciano Marques Pereira (1863-1909), apesar de ser um defensor do colonialismo e dos direitos legítimos de Portugal em Macau, foi também um investigador e divulgador dedicado sobre a história dos portugueses na China. Considerado o primeiro sinólogo português moderno, vai fundar, em 1899, a revista *Ta-ssi-yang-kuo, arquivos e annaes do Extremo-Oriente Português*, onde pretendia divulgar a cultura, civilização e atualidades da China, assim como o historial da presença portuguesa no Oriente. A publicação transformou-se progressivamente num órgão de propaganda da linha ideológica defendida por Marques Pereira para a política externa portuguesa relativamente ao império chinês e à chamada “Questão de Macau” (RAMOS,

2001: 81). Neste capítulo de divulgação e investigação, destaca-se também David Lopes, ao iniciar, no final do século, um autêntico trabalho de renovação dos estudos árabes em Portugal.

A busca da ligação da raça lusitana à raça eleita que governaria o mundo, o ariano, e da afirmação do papel português na História Universal, leva não só a que o Oriente seja uma referência nos discursos daqueles que se debruçaram sobre estas questões, mas também à popularização, como aconteceu em todo o Ocidente, de uma imagem negativa do Oriente. Este facto está diretamente relacionado com o movimento de expansão do imperialismo ocidental, sendo a desvalorização do objeto desejado, a depreciação do outro, um dos campos teóricos que protagoniza um maior e complexo desenvolvimento. A crença inabalável na superioridade ocidental é a linha de pensamento, por exemplo, de Oliveira Martins, cuja obra reproduz uma teorização nitidamente racista e profundamente crente numa superioridade ariana que votava todas as outras raças à inferioridade eterna, levando-o mesmo a afirmar que:

As colmeias ou sociedades humanas expansivas e absorventes, ao mesmo tempo que se desenvolvem organicamente, chocam-se penetram-se, entredevoram-se; e no fundo de todas as aparentes desordens da história, como resultado da concorrência vital internacional, encontra-se realizada (nem podia deixar de encontrar-se) a lei zoológica da seleção. Observa-se em cada grupo de sociedades que a mais bem dotada a todos os respeitos acaba por submeter a si as vizinhas, pelas assimilar ou destruir, substituindo-se-lhes. Observa-se que esta raça ariana a que pertencemos, eminente entre todas, foi confiscando para si as conquistas dos povos que encontrou no seu caminho épico, impondo o seu domínio por toda a parte onde a levou o destino de uma expansão que já hoje abraça o globo inteiro (MARTINS, 1972: 74).

Embora ele não se debruce especificamente sobre o Oriente e os orientais e, provavelmente, não tivesse qualquer pretensão de ser orientalista, o seu preconceito racial e a sua crença na superioridade ocidental, que o dirige para um notório fundamentalismo etnocêntrico, leva-o a afirmar que:

À vastidão do império não corresponde na China a homogeneidade do corpo social. Se em tempos remotos conseguiram o domínio conquistando, hoje a imobilidade proveniente de terem atingido o máximo grau de desenvolvimento compatível com a sua capacidade étnica, dá-lhes uma caducidade pronunciada que apenas lhes permite

insinuarem-se, dominarem, como gente rica e hábil, capitalistas que por toda a parte vão adquirindo, comprando, explorando (MARTINS, 1972: 140-141).

Também Guilherme de Vasconcelos Abreu entra neste quadro depreciativo das culturas orientais. Maria Manuela Delgado Ramos, analisando o seu opúsculo intitulado de *O animismo entre os chineses*, conclui que este “é um repositório de ideias generalistas que tecem, segundo os padrões dos cientismos etnológicos e antropológicos dominantes e das filosofias da história então em voga, uma constante avaliação negativa da maioria dos sistemas filosóficos, literários e religiosos dos chineses” (RAMOS, 2001: 84).

O pouco interesse em compreender o Oriente e os orientais justifica-se, em parte, pela importância que assumem os territórios africanos nos destinos do país e pela consequente secundarização das outras colónias que, na prática, poucas vantagens ofereciam no plano económico e político. Assim, estando as pretensões de domínio direcionadas para África, é lógico que o interesse científico estivesse também mais centrado nestes territórios. Embora o Oriente continue a ser, durante a I República e no Estado Novo, um cenário incessantemente resgatado de forma a recriar e a fomentar o imaginário nacionalista e colonialista português, os conhecimentos sólidos acerca da vida dos povos das colónias do Oriente continuam a ser diminutos. Neste campo, em que se tem como objetivo o conhecimento do *Outro*, os maiores investimentos feitos na procura de uma melhor formação dos quadros coloniais e na sensibilização para o melhor conhecimento das populações ultramarinas, começaram a ser feitos nos finais do século XIX, com a criação da Sociedade de Geografia de Lisboa em 1875, sob a iniciativa de Luciano Cordeiro e apoio de Andrade Corvo, com a instituição, em 1890, de um curso colonial ministrado no Instituto Oriental e Ultramarino, que incluía as disciplinas de História da Colonização, Geografia Colonial, Administração Colonial, Direito Consuetudinário, e o estudo das Línguas e Etnografia dos territórios coloniais (MATOS, 2006: 57). Também a Escola de Medicina Tropical, fundada em 1902 e transformada em 1935 em Instituto de Medicina Tropical, se dedicava ao estudo das colónias, assim como a Escola Colonial, criada em 1906 sob a iniciativa da Sociedade de Geografia de Lisboa, que teve como objetivo preparar todos os que queriam seguir a carreira ultramarina (MATOS, 2006: 57). Também a Escola Naval e a Escola de Guerra tinham cadeiras sobre as temáticas coloniais no âmbito do Direito e da História (MATOS, 2006: 57).

Todo este esforço tinha, obviamente, o objetivo principal de suprir carências relativamente ao continente africano, onde se percebe como é importante investir na formação de quadros coloniais para uma melhor administração e exercício de poder e soberania sobre estes territórios. A constituição de um *Imperial Knowledge* tem mesmo esta finalidade, ou seja, percebe-se que o domínio colonial, e o respetivo exercício de poder sobre o *Outro*, para ser eficaz necessita do fortalecimento deste saber. Para além disto, serve também para justificar e afirmar a Nação como uma potência colonizadora, visto que é através da demonstração de um conhecimento sobre o *Outro*, em Exposições, Congressos, e em diversos trabalhos e publicações, que se reforça e se divulga o estatuto e a capacidade de Portugal como potência colonial.

2. O alcance ideológico e político do Oriente

2.1 O Oriente e a construção de um mito

É um facto indiscutível que os primeiros capítulos da História das Descobertas europeias escreveram-se em português. Com efeito, à medida que se espalhou pelo mundo de forma pioneira, a partir do século XV, e que vai construindo um extenso domínio marítimo e territorial, Portugal assume o papel central no âmbito das Descobertas. O seu protagonismo manteve-se até ao desmoronamento do império Português do Oriente, momento que marca a passagem do domínio dos mares para as mãos holandesas e britânicas.

O império Português do Oriente assentou bases na pretensão de domínio do Índico. Tendo esse objetivo, impôs-se de imediato a dominação e posse de uma série de bases estratégicas, do ponto de vista comercial e, essencialmente, de apoio à manobra e estratégias marítimas. Daí uma série de conquistas, ou de subjugações, que conduziram à captação de uma série de pontos de apoio de primeira importância. A vontade de estabelecer um forte controlo político no Oriente inaugurou a política colonial portuguesa, iniciada por D. Francisco de Almeida em 1505, e seguida por D. Afonso de Albuquerque entre 1509 e 1515. Porém, se a ação do primeiro assenta na consolidação do domínio comercial, o segundo buscava a afirmação de um domínio territorial, baseado na fixação e sedentarização e consequente colonização dos territórios. A sua estratégia consolidar-se-ia com a tomada de pontos essenciais para o domínio completo do Oriente (FERRO, 1996: 52-53). A tomada de Goa em 1510 vinha ao encontro desse objetivo essencial, visto que a cidade gozava de uma privilegiada situação geográfica. Seguiu-se a conquista de Malaca, em 1511, e Ormuz, em 1515, este último um ponto nevrálgico de todo um vasto complexo comercial que representava também, dos pontos de vista geográfico, económico e civilizacional, um elemento de grande importância (PANIKKAR, 1977: 55-58). Era a fronteira entre o Mundo Índico e o Mundo Pacífico e a sua posse representou um autêntico catalizador das explorações geográficas, desta vez no Pacífico, conhecendo-se assim, através das velas portuguesas, novas regiões e novos produtos até então desconhecidos. Em 1513 há o primeiro contacto com a China e, em 1543, chega-se ao Japão (CRUZ, 1998: 122-125). Portugal contactava, portanto, com as grandes civilizações do Extremo-Oriente.

À morte de Albuquerque, em 1515, o domínio do Oriente estava dotado das bases necessárias para se manter com relativa solidez. No entanto, os sinais de decadência vão-se acentuando ao longo do tempo e, assim, entre 1560-1570 o declínio já se apresentava como irreversível. Para lá dos excessivos erros de governação, o avanço do poderio turco e a concorrência ativa das outras potências europeias, nomeadamente de holandeses, ingleses e, posteriormente, dos franceses, ditou a derrocada do império em definitivo nas primeiras décadas do século XVII (PANIKKAR, 177: 61-63). Contudo, a ação portuguesa neste período, de pouco mais de um século, deixou marcas indeléveis. A viagem de Vasco da Gama marcou o advento da universalização, aproximando o Oriente do Ocidente, gerando laços matriciais de contacto dos povos europeus com os orientais. Esta construção assente na cobiça material deixou um importante legado cultural, espiritual e imagético.

A exaltação da imagem de Portugal como nação imperial ganha perfil em função da aventura épica a Oriente. Na verdade, a lembrança destes tempos de glória assume nesta pequena nação contornos quixotescos, utópicos, ficcionais. A existência imperial definiu, irremediavelmente, a identidade de Portugal. Ao integrar o projeto das descobertas marítimas, ao construir uma dimensão imperial, Portugal reservou o direito de adquirir um novo destino (LOURENÇO, 2003: 30-31). A sua condição geográfica natural, que lhe reservava um papel totalmente subalterno nos destinos universais, contrasta com a desproporção e impacto que as suas ações tiveram na História da Humanidade. O seu gradual afastamento da Europa conferiu-lhe o estatuto de nação Universal, de mediador entre os “mundos”. Portugal era, simultaneamente, margem, pela sua condição geográfica europeia, e vanguarda, pela sua extensão à escala global (RIBEIRO, 2004: 28).

No entanto, o centro da sua história, geográfica e mentalmente, tem uma componente ficcional muito forte. O Oriente, espaço de comércio, de poderio, de evangelização e de cultura, tem tanto de real como de fabuloso. O Oriente de sonho foi preponderante no momento da afirmação histórica da grandeza da nação. É certo que Portugal se impôs no Oriente, que dominou os seus mares e as rotas comerciais durante pouco mais de um século. Porém, o seu domínio esteve longe de ser efetivo. No plano territorial o seu controlo era restrito, sobressaindo Goa num conjunto de territórios que não estavam verdadeiramente subjugados (LOURENÇO, 1988: 40). A aventura foi realmente épica, o arrojo lusitano possibilitou o alcance da glória, mas, mesmo assim, o sonho foi ainda maior do que a realidade. Este quase delírio é cantado por Camões em

Os Lusíadas, fonte magna de todo o revestimento místico e onírico do Oriente português.

O Oriente acrescentou na imaginação dos portugueses uma dimensão mágica e, por ela, Portugal se fez “grande”. A existência imperial, que gradualmente se vai confundindo com a própria existência da nação, leva naturalmente à transformação da imagem dos portugueses e ao desenvolvimento de uma identidade muito própria. Este carácter singular faz com que Portugal, ao ser amputado de seu espaço imperial, vivesse uma espécie de traumatismo, como se a imagem, identidade e o próprio destino nacionais fossem colocados em causa.

A grande fratura na imagem de Portugal causada pelo desmoronamento do império Português do Oriente foi aliviada, no plano interno, pelo Brasil e a projeção de um novo império. No entanto, foi irreversível a passagem de Portugal de ator principal para ator secundário da trama colonial. Esta nova realidade com a qual o país teve que aprender a conviver, embora camuflada inicialmente, significou o esvaziamento sistemático da influência portuguesa no destino da Humanidade e, consequentemente, da sua preponderância no sistema internacional. Contudo, Portugal recusou-se a palpar a sua própria pequenez, não aceitou o seu natural destino de subalternidade, votando-se, assim, a um irrealismo prodigioso pouco coincidente com a verdadeira condição do país (LOURENÇO, 1988: 17).

Tudo o que nasce em torno da ideia de império tem como fonte a aventura portuguesa no Oriente (LOURENÇO, 2003: 30). O século XVI é o paradigma da ação colonial portuguesa. Conservando-o vivo, na sua função onírica e como momento histórico inolvidável, revisitando-o, comemorando-o e sonhando-o, se revitalizaria a grandeza lusitana. O Brasil e a África foram, portanto, tentativas de continuação ou de reprodução desse passado glorioso. De facto, ao Império Oriental Português sucede a exploração e colonização do Brasil, dando um ponto de apoio externo ao pequeno Portugal. A questão colonial, na sua dimensão brasileira, foi um dos pontos essenciais do nacionalismo português e do pensamento sobre a identidade nacional (RIBEIRO, 2004: 66). É lógico que a sua importância encontra-se no próprio valor do comércio do Atlântico Sul, sendo mais do que uma mera expressão do desejo de manter as glórias passadas situadas no mítico Oriente. Contudo, é nesta sua esfera subjetiva que a sua perda dá o mote para uma crise de identidade profunda que se assoma no século XIX (cf. LOURENÇO, 1988: 24-27). A independência do Brasil, em 1822/1825, iniciou um processo doloroso e penoso que acentuou a fragilidade da identidade portuguesa e

acelerou a derrocada da sua imagem imperial. Se o Brasil teve um papel importante na continuidade da imagem imperial portuguesa após a queda do império português do Oriente, a sua perda significou uma fratura profunda no imaginário lusitano (RIBEIRO, 2004: 55). Se este elemento externo, numa primeira fase, compensou a pequenez e a marginalidade portuguesa relativamente às outras potências europeias, a sua perda fez com que Portugal se reencontrasse com o seu destino peninsular e irrelevante no contexto internacional. Assim, a lembrança imperial apenas vai servir para acentuar a ausência e a necessidade da dimensão épica para a nação. Apesar de dominar o Brasil, a subalternidade do país foi adiada desde a derrocada do império do Oriente. O Brasil, no entanto, regenerou o ego nacional, evitou o encontro com uma realidade penosa. No momento em que não existe império, nem sequer ficcionado, a decadência da nação é então anunciada.

Portugal, em pleno século XIX, era uma nação imperial decadente, vítima da sua dependência do Brasil, entretanto perdido, e da sua distância da Europa Moderna e fulgurante. Tal sentimento de fragilidade está relacionado com esta existência diminuída face a si mesmo e aos outros europeus. O seu passado, para além de acentuar a nostalgia sobre aquilo que foi perdido, aponta o caminho para o ressurgimento português. Assim sendo, crê-se que a restauração do império recolocaria Portugal no centro do Mundo. A sua História, o seu eterno século XVI, é convertido na mais consistente e obsessiva referência do seu presente. O destino de Portugal enlaça-se, assim, no seu passado glorioso e passa, como disse Fernando Pessoa, pela “descoberta das Índias que não vêm no mapa” (cit. por LOURENÇO, 1988). Esta ligação do futuro da nação ao já feito e ao já sido, à mítica imagem imperial portuguesa, assim como a percepção da perda do estatuto do país, vão dominar o imaginário político e literário a curto e longo prazo. Procuram-se opções para fugir à imagem de debilidade, de vazio, que a inexistência do império deixava no espírito nacional.

O complexo de inferioridade que se difundiu no seio da sociedade portuguesa no século XIX, principalmente entre os seus intelectuais, atingiu o seu nível mais doloroso com a tomada de consciência da marginalidade portuguesa (RIBEIRO, 2004 61-67). A geração de Antero de Quental, Eça de Queirós e Oliveira Martins pôs a nu a profunda decadência em que se encontrava o país e questionavam-se se existiria salvação para Portugal. Toda uma literatura repercutiu esta vivência dolorosa, pessimista deste presente irrelevante, e da ausência de futuro. Este exame de viabilidade e de consciência tinha lugar no momento em que Portugal tentava religar-se à Europa, o exemplo de

Civilização (LOURENÇO, 1988: 24). Porém, é a confrontação com esta que iria definir Portugal como uma periferia do velho Continente. A sua fragilidade conferir-lhe-ia este estatuto não só a nível geográfico, mas também no plano político, cultural e imperial. Desta situação resultaria uma relação complexa com a Europa, repleta de uma melancolia que remete à memória romântica do século XVI e do papel da nação nessa época. O revivalismo imperialista é o escape do país à penosa situação em que se encontrava.

Esta relação entre a nação e o seu império por um lado, e a de Portugal com a Europa por outro, levou à coexistência de dois tipos de discurso no imaginário coletivo português: um discurso épico e um discurso de perdição (RIBEIRO, 2004: 29-30). Esta ambivalência discursiva vai gerar um imaginário particularmente difuso, em que tanto se apelava a um retorno da grandeza perdida como se anunciava como inevitável a derrocada total de Portugal. A presença, no mesmo tempo e espaço, de um complexo de inferioridade e superioridade é a matriz da relação irrealista que os portugueses mantêm consigo mesmos (LOURENÇO, 1988: 19). Como foi referido anteriormente, esta inferioridade é ditada pela distância que o país se encontra da Europa e pela inexistência de império. Já os discursos de superioridade são alimentados pela crença na revitalização imperial e por uma criação discursiva inflamada que criou uma ficção que é assumida como realidade, capaz de reproduzir imagens de uma efetiva existência imperial.

O ressurgimento nacional passaria, então, pelo reencontro das fórmulas que conduziriam a nação à glória. É neste contexto que Portugal “descobre” a África, na esperança de ocultar a sua fragilidade e de revigorar a alma do seu século mítico (LOURENÇO, 1988: 25). Perdido o Oriente e o Brasil, era aqui que a imagem imperial poderia ser recuperada, permitindo, assim, que os portugueses pudessem sonhar com a grandeza de outrora.

É no momento em que a África se torna objeto de disputa entre as potências europeias, que Portugal tomou, de certa maneira, consciência do potencial efetivo das suas colónias. Em finais do século XIX, Portugal preocupa-se em afirmar e consolidar a sua soberania nos territórios africanos, alicerçando-se nos seus direitos históricos e na sua vocação multissecular colonizadora. A transposição do seu passado fabuloso para o presente colocava o país ao nível de qualquer outra grande nação europeia. Nesse espaço desconhecido para grande parte dos portugueses, outrora terra de degredados, encontrava-se o caminho para a grandeza. Nasce, aí, um império, sobretudo de desejo e

de papel, projetado no célebre “mapa cor-de-rosa”. Ele é a expressão de um império sem espaço concreto, na verdade. É um campo povoado de mitos que fazem os portugueses retornar a uma mítica Índia, a um Brasil já perdido. É o projeto de um sonho, de satisfação de anseios nacionais. O ideal imperial, embora não passe da imaginação, do desejo, é já o futuro da nação.

Traçado sobre uma dimensão imperial simbólica, o “mapa cor-de-rosa” era, efetivamente, a visão absoluta de um império ficcionado. No entanto, o preço a pagar por tamanho irrealismo foi um autêntico certificado de subalternidade passado pelo velho aliado britânico, ao impor um *Ultimatum*, em 1890, que obrigava Portugal a desistir das suas pretensões imperiais. O *Ultimatum* constituiu-se no imaginário português como um trauma profundo, como uma descida forçada à realidade que revelava a impotência da nação perante o *Outro* europeu e face a si mesmo, enquanto nação imperial. Com o orgulho ferido de morte e com a perda de toda a possibilidade de (re)construir o seu império, Portugal vê-se reduzido à sua posição de nação pequena e marginal, sem um novo espaço que compensasse o seu pouco peso na balança da Europa (RIBEIRO, 2004: 55). A tomada de consciência, embora forçada, do peso insignificante de Portugal no palco das nações parecia trazer alguma clarividência à nação quanto à sua situação e condição periférica. Porém, o sentimento de marginalização que consome a nação vai reforçar ainda mais o sentimento de singularidade de Portugal em relação às outras potências europeias. Do *Ultimatum* irrompe uma forte manifestação nacionalista e patriótica que trata de realçar a anterioridade da nação, recordando e celebrando o seu passado dourado, e que tenta atenuar, ou melhor, escamotear, a subalternização de Portugal no concerto das nações (cf. RIBEIRO, 2004: 83-91). Procurando justificar a sua singularidade, a sua vocação colonial proveniente do fundo dos tempos e o seu direito histórico em colonizar os povos, o país acabou por se entregar novamente ao irrealismo mitológico, que conduziu, outra vez, Portugal para um “mundo” difuso, em que a consciencialização da fragilidade levou a que o país não quisesse olhar para a sua realidade de frente, fechando-se numa imagem de ressurreição iminente do seu poderio imperial. O império tornou-se, consequentemente, o suporte e a esperança da nação, a privação de qualquer território poderia significar a ruína nacional. A “perda” provocada pelo *Ultimatum* seria o ponto culminante de um século de humilhações. Foi uma consciencialização violenta de que a hierarquia dos poderes mundiais estava estabelecida e nela não havia lugar para Portugal.

O projeto colonial português não oferece, na verdade, qualquer perspectiva de futuro. Procura-se insistentemente um regresso ao passado, aos feitos do século XVI. A busca do Oriente, das novas Índias, é que justifica o projeto africano. Reatualizam-se os mitos, comemoram-se e celebram-se os símbolos da nação e os momentos-chave da glória passada. Demonstrar esse passado ideal, dá-lo a conhecer, era a forma de anunciar a nova era que se avizinhava, ou seja, o regresso ao já sido e ao já tido. A História é cada vez mais apresentada como um processo, no qual o conhecimento do passado era premissa fundamental para se transformar o futuro (CATROGA, 2001: 61).

Com efeito, a grande consequência do *Ultimatum* foi tornar a questão colonial numa questão nacional (RIBEIRO, 2004: 102). A partir de então, a política em torno do império africano ditou o destino de governos e dos próprios regimes. Na verdade, determinou o final da Monarquia, a ascensão e queda da I República e o início do Estado Novo. No entanto, pelo meio desta convulsão política, criou-se realmente um sistema colonial.

Com o tratado de 11 de Junho de 1891, embora se tenha assinalado aí o fim do sonho imperial efetivo, Portugal avançou então para a definição e reforço do controlo político, económico e militar das colónias africanas. O novo clima que envolvia a questão colonial, marcado por um intenso nacionalismo e pelo aumento das ameaças externas sobre Portugal, levou a que o país pretendesse o estabelecimento de uma soberania efetiva nos seus territórios (RIBEIRO, 2004: 73). Das várias expedições realizadas que visavam a ocupação nasce uma mística e mentalidade muito próprias, resultado das vitórias frequentes, onde o “império”, para uma parte dos jovens oficiais que nelas participaram, os “africanistas”, é considerado a própria razão de ser da nacionalidade, identificando a nação com o seu suposto dever colonial. O renascimento da grandeza da nação continuava, assim, preso às colónias.

De facto, a crise do *Ultimatum* marcou indelevelmente uma geração de homens, tanto monárquicos como republicanos, fortemente inspirados por um intenso fervor nacionalista. Da conquista territorial finissecular, surge também uma literatura de conquista, exploração e colonização (RIBEIRO, 2004: 101). Ela transporta muitos dos mitos imperiais dos finais do século XIX e início do XX, e transmite um discurso de autêntica glorificação da terra africana como portuguesa, em que o tom épico se acentua ainda mais na construção de uma verdadeira hagiografia, isto é, fazendo dos “africanistas” herdeiros legítimos dos grandes heróis da História Imperial portuguesa (RIBEIRO, 2004: 101). No entanto, não deixava também de se questionar a capacidade

de Portugal em realizar esta obra de colonização. António Ennes, por exemplo, parecia temer a incapacidade e até a antropofagização da metrópole pelo império (RIBEIRO, 2004: 101). Na verdade, o que se verifica é que existe, em termos literários, a contínua e repetitiva necessidade de repor Portugal na galeria das grandes nações imperiais (RIBEIRO, 2004: 102-103). Existe uma certa obsessão em criar um movimento, uma obra em que essa regeneração simbólica se cumprisse, transmutando a mediocridade atual pela glória da passada aventura imperial (LOURENÇO, 1988: 87).

O ritmo cultural português continua, ao longo do século XX, a ser pautado pela reação histórico-patriótica da nação face à perda do seu estatuto imperial. Dos vários movimentos de mitificação de um “mundo português”, o Oriente, o eterno século XVI, continua a ser uma das fugas a uma realidade débil. A onda de nacionalismo provocada pelo *Ultimatum* vai resultar numa atitude cultural e política que insiste na evasão da realidade. Apesar deste desfasamento permanente dos portugueses com a sua própria realidade não ter sempre o mesmo perfil, o facto é que a própria crise da nação provém de uma má leitura dos portugueses sobre eles mesmos. Pouco países fabricaram acerca de si mesmo uma imagem tão idílica como Portugal; porém, o auto-denegrimento extremo em que por vezes caiu faz parte do mesmo sistema irrealista de análise ao país (cf. LOURENÇO, 1988: 74-75). Contudo, não se pode dizer que cria uma fantasia. Com efeito, os sistemas de representação desfiguram, ou mascaram, a realidade. As representações têm propósitos, agem de acordo com uma tendência. Nesta situação, qualquer ideia relativa à própria identidade da nação tem que ter em conta o contexto em que se produz. A reinvenção sucessiva do império deve, assim, ser entendida como resposta à subalternidade de Portugal.

Por esta ordem de ideias, mais importante do que ter império é sonhá-lo, é ter assimilado o que é ser império. Este colonialismo intelectual e metafísico reconstrói, reinterpreta e reproblematisa a identidade e alma de Portugal. Na visão de Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa é assim que os impérios se apresentam. Há uma certa inutilidade em possuir o império materialmente. Pascoaes, por exemplo, evoca a realidade pátria através do percurso havido e da verdade nele contida. O poeta mitificou a Pátria através da saudade. Segundo Eduardo Lourenço,

mais importante que ter sido ou ter tido império, mais decisivo que haver usufruído riquezas mortas, ou até ter sido atores de uma gesta científica que podíamos ter tido num grau e esplendor que não tivemos, é para Pascoaes o haver interiorizado como

alma da nossa alma o sentimento obscuro mas iluminante dessa visão positiva da *vida como sonho que se sabe sonho* mas que no interior desse sentimento se recupera como *criadora da saudade*, desejo de um Desejo que jamais tomará a forma de uma possessão idolátrica, subtraindo, assim, da raiz a tentação moderna por excelência de saber, poder para reinar sobre a Natureza e os *outros* (LOURENÇO, 1988: 102).

A saudade, em Pascoaes, é o elemento que permite dissolver todos os temores que se abatem sobre o futuro e identidade da nação. Colocado, literalmente, “fora do mundo”, num autêntico passe de mágica, Portugal foge à decadência do seu presente e do seu futuro, tornando o seu passado a sua essência e a sua realidade (RIBEIRO, 2004: 102). Atinge-se, assim, a universalidade através de uma relação muito própria com o tempo, isto é, como tudo que existe se torna real através da saudade, de uma rememoração criadora, é aí que se atinge a plenitude do ser e do ter. Mesmo tendo consciência da ilusão criada, onde se transforma todo o Universo em uma metáfora, é aí que se encontra a promessa de futuro.

Fernando Pessoa insere-se no mesmo quadro de análise, ou seja, o império enquanto domínio territorial também era uma inutilidade. O próprio diz que

as colónias são uma tradição inútil. Nós não temos o direito de ter colónias. Na nossa mão, não nos servem, não servem aos outros, e pesam sobre nós, alimentando uma tradição funesta, que foi bela enquanto foi glória inútil, porque foi glória; mas tendo deixado de ser glória, ficou sendo inutilidade apenas (cit. por RIBEIRO, 2004: 103).

É, assim, no domínio espiritual que o império ganha dimensão e significado no poeta. A imaginação deste império espiritual, transcendente e cultural, era possível pelo facto de Portugal já ter sido império na realidade. Contudo, Pessoa defendia que a recolocação de Portugal na vanguarda dos impérios ocidentais não assentava em seguir os mesmos passos do passado, mas sim em continuar a obra já iniciada. O seu Quinto império não requeria nenhum domínio político, militar e territorial. Na odisséia espiritual encetada, o império é uma ideia que se baseia na própria fragmentação e descentração da pátria portuguesa, que se encontra espalhada pelos quatro cantos do mundo. Portugal, ao não formar um todo imperial, seria o centro descentrado de todas as pátrias do mundo por “poder ser” todas elas, não sendo, portanto, necessário, possuí-

las territorialmente, porque as possuía e delas fazia parte espiritualmente. Portugal era, assim, a Pátria das Pátrias (RIBEIRO, 2004: 109-111).

A desterritorialização espiritual, na visão de Pascoaes e Pessoa, conferia à alma portuguesa o seu carácter universal, capaz de alimentar toda a criação de ambos. Nos dois poetas verifica-se que as suas posições perante o império reinterpretem a realidade de decadência já teorizada por gerações anteriores (LOURENÇO, 1988: 112). No entanto, a revitalização da Pátria não se faria pelos caminhos percorridos no passado, apontando mais para a universalização do espírito e alma portuguesa do que para um domínio territorial específico. O imperialismo português passava, então, da busca do domínio político e económico, à imagem dos outros impérios europeus, para um imperialismo como facto “mental”, assente numa diferença cultural que distingua Portugal de todos os outros e que faria da própria nação a vanguarda do Ocidente. O império português atingia a atemporalidade.

2.2 A ideologia colonial do Estado Novo

Com efeito, a estes discursos poéticos, por essência metafóricos, ligaram-se ideologias e práticas políticas que levaram a um colonialismo anacrónico e isolacionista (LOURENÇO, 1988: 117). O ideário salazarista, que pretendia construir em África um império assumidamente nostálgico do Oriente, de forma a mascarar a decadência e compensar a pequena dimensão do país, encerrou-se na crença da diferença cultural, diabolizando tudo que fosse estrangeiro, e da superioridade espiritual portuguesa, que concedia à nação uma missão “civilizadora” distinta de todas as outras nações. Fechado sobre si mesmo, preso a um misticismo nacionalista, legitimado por um forte discurso político, esse fator permitia-lhe a fuga à decadência efetiva do país e aos próprios “monstros” da vanguarda civilizacional que lhes ditavam a posição periférica no quadro internacional. De facto, toda a “cosmética” ideológica e propagandística encetada pelo Estado Novo vem no seguimento desta imagem distorcida que o país tem de si mesmo.

Com efeito, a forma como a nação olhava para si, teve, naturalmente, consequências na forma em que olhava para os outros também. Boaventura de Sousa Santos afirma que Portugal é, provavelmente,

O único povo europeu que, ao mesmo tempo que observava e considerava os povos das suas colónias como primitivos e selvagens, era, ele próprio, observado e considerado

por viajantes e estudiosos dos países centrais da Europa do Norte, como primitivo e selvagem (SANTOS, 1995: 152).

Na verdade, as nações têm os seus mecanismos de defesa quando atentam contra a sua identidade. O nacionalismo, mesmo quando é mais ferramenta governativa do que sentimento, ergue-se automaticamente quando atacam a “nossa” pátria. No caso português não é diferente. As criações dos poetas, políticos ou ideólogos que abordavam a questão da identidade nacional e a temática imperial revelam a necessidade que existia no seio da sociedade portuguesa em demonstrar uma condição bem mais superior do que aquela que era difundida nos outros países europeus. As criações poéticas mais metafóricas, ou os discursos mais ficcionais e exuberantes, tinham como objetivo reconstruir e reafirmar o império e a identidade portuguesa.

O imperialismo, na forma que assume a partir dos finais do século XIX, projeta a tipologia binária das raças, culturas e sociedades. Civilizados ou não civilizados, avançados ou atrasados, os povos são hierarquizados e enquadrados numa estrutura, fundamentalmente construída com base num determinismo biológico em voga na cultura e política europeia deste período, como já foi referido no I Capítulo deste trabalho. Esta circunstância tem, principalmente, como objetivo legitimar o projeto de conquista e domínio dos povos superiores sobre os inferiores. Assim sendo, o imperialismo assume-se como um poder militar e político, mas também discursivo. Portugal, antes de legitimar o seu domínio sobre outros povos, teve que se legitimar a si mesmo enquanto nação capaz e autónoma. Esse longo, lento e complexo processo fez da realidade portuguesa uma fábula. De mito em mito tentou-se revitalizar a nação, por todos os meios se buscou o “renascimento” português. Durante os anos 1930 e 1940, o Estado Novo levou a cabo um intenso trabalho que legitimasse esta ideia de “renascimento” nacional. A identidade portuguesa, durante este período, é trabalhada de forma a poder corresponder aos objetivos do próprio regime. Ligado a um vasto conjunto de mudanças políticas iniciadas pelo regime salazarista, vai-se verificar também a instrumentalização da ideia de renovação nacional.

Toda a construção ideológica e mística feita em torno do império colonial português assenta numa pretensa crença na diferença portuguesa em comparação aos povos não europeus e, principalmente, em relação aos próprios europeus. Embora a questão da diferença não obedeça propriamente a um quadro excecional de pensamento, visto que todo o país colonizador se achou um agente civilizador ímpar, assim como

todo o regime totalitário reforçou a ideia de uma certa singularidade e profundidade espiritual (BURUMA; MARGALIT: 2005: 63), o afastamento de Portugal das outras culturas ocidentais era já uma “manobra” antiga de “fuga” a uma realidade débil e subalterna. Centrando-se na sua “alma atlântica” ou estando de costas voltadas para a Europa, o país poderia viver o seu sonho eternamente. No entanto, o encerramento do país sobre si mesmo, durante o Estado Novo, permitiu que, internamente, ganhasse realce uma pretensa superioridade moral portuguesa. Manuel Anselmo sugere isto mesmo quando afirma que

o nacionalismo português, na sua faceta imperial, foi sempre uma expressão de cultura. Bom é que se repita a ideia, numa hora em que, nas sete partidas do mundo, se pretendem impor sentimentos Nacionalistas a povos sem tradição imperial. [...] Sendo o imperialismo mais uma dilatação de cultura (línguas, costumes, religião, tradições, etc.) que uma dilatação territorial, feita arbitrariamente pela fortuna das armas. [...] terá de ser, racionalmente, a presença dessa cultura que tornou possível a nossa aventura cristã e civilizadora⁶.

Portugal via-se como uma luz no meio do caos ideológico que invadia o Ocidente e que levou mesmo à eclosão de uma II Guerra Mundial. Exemplo deste discurso adotado pelo regime são as palavras de F. C. C. Egerton que, num artigo da revista *O Mundo Português* se questiona se “Portugal não estaria oferecendo a um mundo convulso uma sugestão de redescobrimiento espiritual, de não menos importância do que a dos descobrimentos dos seus navegadores do século XVI”⁷. O Estado Novo proporcionava um novo paradigma, uma nova ordem, promovia um Ocidente holístico e tradicional unido sob a espiritualidade lusitana, que tinha todas as condições de restaurar a saúde espiritual da comunidade ocidental, contaminada por uma cultura materialista, superficial e democrática. Tal como diz Egerton, os portugueses “preservaram uma cultura natural e cristã que provavelmente será a sua salvação numa

⁶ ANSELMO, Manuel – “Ideia Portuguesa de império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 14, Fevereiro 1935, p. 57-59.

⁷ EGERTON, F. C. C. – “Portugal não é um país pequeno”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 87, Março 1941, p. 113-116.

altura em que o resto do mundo 'civilizado' começa a compreender que tem trilhado por maus caminhos”⁸.

De facto, esta ideia revela um certo aproveitamento político sobre o pensamento de Fernando Pessoa e o seu Quinto império. Portugal, “Pátria das Pátrias”, surgia no ideário salazarista como que obrigado a dar ao mundo a renovação espiritual que precisava para se recompor do caos em que vivia. Mas, além disto, este novo paradigma ia também ao encontro de uma retórica fascista que anunciava a decadência do modelo liberal, que rejeitava a mediocridade democrática, ou seja, a falta de desejo de grandeza (BURUMA; MARGALIT, 2005: 79-80). Instala-se um certo desejo de transcendência ou de revigoração, uma tentativa de superar o moderno que, com as suas promessas de conforto material, liberdade individual e dignidade das vidas comuns, esvaziava os povos de todas as pretensões utópicas (BURUMA; MARGALIT, 2005: 80). Salazar, tal como Hitler ou Mussolini, havia delineado um regresso ao trilho dos grandes feitos da sua nação. Portugal, que se encontrava à deriva desde a instituição do liberalismo, iria reencontrar o seu destino com o Estado Novo. O regime e o seu líder surgiram, assim, como o protetor e farol que guiaria novamente a nação para a grandeza. No entanto, ao contrário de Pessoa, que defendia um império espiritual, desterritorializado, que seria a continuação da História dourada de Portugal, o Estado Novo aposta em retomar a História, em repetir o já feito e o já sido. África, na mesma linha seguida pelos políticos de finais do século XIX, é vista como campo de manifestação da grandeza da nação, à imagem do Oriente perdido, como peça-chave do ressurgimento português. O cenário que vai ser construído em torno deste império africano vai tentar consagrar, para lá de uma espiritualidade única, uma vocação inata de colonizar e civilizar os povos, facto cada vez mais colocado em causa pelas potências europeias. Assim, se ao longo do tempo o irrealismo e o misticismo deu um sentido e uma “verdade” ao mundo dos portugueses, com o Estado Novo não foi diferente, aliás, estes campos ganharão um corpo sistemático de uma forma nunca antes conseguida.

Com efeito, para orientar a nação rumo a um destino singular e glorioso era necessário que essa “verdade” se mostrasse tão evidente e incontestável quanto possível. A representação de um passado fantástico e exemplar tinha que se revestir dessa “verdade”, assim como o próprio génio multissecular de civilizador. Assim sendo, mais

⁸ EGERTON, F. C. C. – “Portugal não é um país pequeno”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 87, Março 1941, p. 113-116.

do que conhecimento histórico, era necessária a identificação do presente nesse passado, mais do que criar uma consciência imperial nos portugueses, mais do que fundar um ideal a seguir, era urgente despertar o génio e retomar o velho trilho dos grandes feitos portugueses (CUNHA, 2001: 26-27). A nação tinha sido afastada do seu caminho pelo liberalismo e pelos republicanos, mas o Estado Novo iria comandar o “renascimento” nacional. Armindo Monteiro que, de certa maneira, projeta esta renovação, argumenta que:

Portugal tem objetivos graves e bem marcados pela história, que é um país a caminho de os realizar e não simples grupo sem ideal e sem responsabilidade. Ninguém nos fez perceber que, tendo ocupado um império imenso, era dever indeclinável da nação desenvolvê-lo pertinazmente, enriquece-lo, ser forte para o defender e que, por isso, as ideias que tenderem a dividir os homens, a afrouxar a coesão do povo, a atenuar o sentimento das suas responsabilidades coletivas, devem ser condenadas e perseguidas como germes de traição⁹.

A revalorização das colónias fará delas a “grande escola do nacionalismo português” e a elevada carga que irão transportar, em conjunto com a complexa retórica desenvolvida em torno do orgulho do passado e da alma nacional, irão propiciar o dealbar de uma “Idade-Nova” (LOFF, 2008: 35). Nas palavras de João Ameal, ela viria encerrar o capítulo “do racionalismo orgulhoso, do materialismo cego, do produtivismo delirante” (cit. por LOFF, 2008: 36). Em 1937, era Marcelo Caetano que sustentava que se estava “agora na fase da purificação do pecado que enfermou o otimismo dos nossos pais e dos nossos avós”, e que se estava “a sofrer, na redenção do fogo, a pena do egoísmo, da secura, da justiça, da temeridade – do amor desenfreado dos prazeres e do ouro” (cit. por LOFF, 2008: 36). Na verdade, era necessário corrigir a Modernidade e era fundamental ter assente a ideia que o império português estava totalmente despojado de qualquer valor material ou comercial, ao contrário do que sucedia no Ocidente liberal e democrático, esse mundo gasto, ganancioso, egoísta e superficial¹⁰. João Ameal

⁹ MONTEIRO, Armindo – “O Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº1, Janeiro 1934, p. 1-6.

¹⁰ Já os pensadores nacionalistas alemães dos anos 1920 e 1930, como são o caso de Heidegger, Spengler, Jünger ou Werner Sombart, alertavam para os perigos da mentalidade burguesa. Este último utilizava o termo *Konfortismus* para revelar o seu desprezo pelos ideais mercantilistas, pelo dinheiro, pelo cobarde hábito de se agarrar à vida, de não desejar morrer por grandes ideais, de estar apenas interessado na

demonstra como o ideal salazarista se opõe à superficialidade, defendendo que o espírito ultramarino português se insere num quadro superior à sua individualidade, é algo atemporal e que paira acima de interesses pessoais. É através desta ideia que se mobiliza o país para o espírito de unidade nacional, de coesão e harmonia, ao contrário do que sucedia em outras potências coloniais, para quem o imperialismo significava poder e ambição, estimulando unicamente a individualidade, a posse, a conquista e a tirania¹¹. Assim sendo, para se conseguir uma unidade, para se orientar o país para o seu destino singular era necessário rejeitar a própria mudança, o progresso, a industrialização. O próprio Salazar defendia que:

Não nos seduzimos nem ficamos inteiramente satisfeitos com a riqueza, o luxo da técnica e o delírio da mecânica, nem com o colossal, o desmesurado, o único, a força brutal, sem que a asa do espírito lhes tenha tocado para as colocar ao serviço de uma vida cada vez mais bela, mais elevada e mais nobre. Sem desprezarmos as atividades que aumentam a quantidade de bens e, por consequência, o conforto material, temos por ideal a recusa do materialismo do nosso tempo (cit. por FERNANDES, 1960: 159).

Da parte de Salazar havia o desejo de que Portugal retomasse um passado de feição medievalista, feito de tradição autoritária e espiritual. Era este passado que, de facto, investia os portugueses como legítimos herdeiros de um destino imperial e de uma missão civilizadora. Os regimes totalitários tendem, efetivamente, a mergulhar na nostalgia. O passado serve como modelo para a recuperação da harmonia, para revigorar a “unidade da nação”. No entanto, Portugal vive numa nostalgia crónica muito antes da instituição do Estado Novo e já se serve do seu passado imperial para mascarar a sua debilidade e a sua subalternidade há demasiado tempo, como já foi visto. No entanto, com o Estado Novo o passado adquire condições que o estruturam, que fazem dele uma peça ainda mais importante na ideologia e identidade nacional. Aliado a este elemento, também o ideal católico vai assumir um enorme peso na (re)construção da identidade

satisfação de desejos pessoais. Apelavam, portanto, ao sacrifício pelos grandes ideais, ao heroísmo, ao sofrimento, à obediência e à violência, crenças que este era o caminho a seguir para a conquista de virtudes e qualidades espirituais superiores (Cf. BURUMA; MARGALIT, 2005).

¹¹ AMEAL, João – “Sentido do imperialismo português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 16, Abril 1935, p. 131-132.

nacional. Defendia-se a ideia de que Portugal tinha esta vocação e direito de colonizar os povos, não só pela sua experiência secular no relacionamento com os indígenas, mas também, como diz o próprio Salazar, em virtude de uma “vocação apostólica e universal que nos estava no sangue (cit. por CUNHA, 2001: 72). A essência católica da alma portuguesa, colocava a religião como um elemento constitutivo do “ser” português, como atributo definidor da própria nacionalidade e da sua história.

A História, sobretudo ela, cria no consciente nacional um pretense dever que consiste, por um lado, na iluminação do Ocidente, e por outro, na pesada função de desenvolver os povos inferiores, fazendo crer, no fundo, que os povos mais “atrasados” ganhariam nova existência através de Portugal. Um pouco à imagem do que preconizara Rudyard Kipling, Armindo Monteiro afirma que era necessário tomar a “pesada tarefa que o comando dos mortos nos impõe”¹². Assim, numa única frase, Monteiro sintetizou o destino português. Um destino em forma de missão.

A ideia de um domínio cultural sobre outros povos pressupõe imediatamente a existência de alguém que se julga superior a outro. De facto, a singularidade que distingue cada indivíduo, assim como a Civilização em que se insere, levou a profundos choques culturais, visto que este tem sempre a tendência em tomar a sua cultura como a certa, a melhor, sendo avesso à compreensão de outras formas de pensar e de estar. Assim sendo, é perfeitamente vulgar encontrar as mais diversas considerações sobre a superioridade de uma cultura relativamente a outra. A “nossa” tradição, a “nossa” raça, o “nosso” país, os “nossos” costumes são, recorrentemente, melhores que os dos outros. O mundo é polarizado por um “nós” e um “eles” que define, irremediavelmente, as relações entre os povos. Portugal, durante os anos 30 e 40 do século XX, afirmava e difundia a sua diferença relativamente a outras culturas. Este rumo de especificidade, porém, foi a fórmula encontrada para se defender das nações europeias, que sistematicamente reduziam o país à sua realidade periférica (RIBEIRO, 2004: 123). No plano interno, o Estado Novo promovia a sua ideologia como sendo o modelo alternativo ao capitalismo e cientismo desenfreados das sociedades mais avançadas. Tomando-se como melhor, visto que, como diz Salazar, “através de séculos e gerações mantivemos sempre vivo o mesmo espírito e, coexistindo com a identidade territorial e a identidade nacional mais perfeita da Europa, uma das maiores vocações do

¹² MONTEIRO, Armindo – “Inimigos da Colonização”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 5, Maio 1934, p. 195.

universalismo cristão” (cit. por CUNHA, 2001: 79), o regime procurava enaltecer as virtudes de um país com uma identidade inconfundível e inquestionável, que se firmou pela vontade de heróis e de santos e se confirma por uma ação política consentânea com um passado exemplar (CUNHA, 2001: 17-18).

2.3 Política e propaganda colonial do Estado Novo

No seguimento deste rumo ideológico traçado pelo Estado Novo, foram tomadas fortes medidas políticas, económicas e administrativas tendo em vista o reforço do estatuto de Portugal como Nação imperial, de forma a dar ao país as “condições” necessárias para prosseguir a sua missão histórica. Na verdade, afirma-se, sobretudo a partir dos anos 30, uma política que visava realmente a instrumentalização do ideal imperial. O marco para esta nova fase é o Ato Colonial¹³, que simboliza e corporiza um novo projeto político onde se procura, principalmente, demonstrar uma mudança de rumo face ao caminho traçado na I República, e surge também como resposta à crise financeira e à aparente cobiça que os territórios ultramarinos portugueses despertavam nas grandes potências coloniais. Surge, portanto, um novo modelo de administração colonial, em que o Estado central reforça os seus poderes em relação ao governo local estabelecendo, assim, uma direção única a todos os territórios que “formavam” Portugal. Na colónia, o governador, figura reabilitada pelo Estado Novo e que substitui o alto-comissário do regime republicano, tinha uma autonomia restrita, visto que a capacidade de decisão estava plenamente nas mãos do governo de Lisboa e, mais propriamente, nas do ministro das Colónias, que via reforçado o seu estatuto de mais alto dirigente no âmbito colonial. Aliada a esta subordinação executiva e legislativa, a autonomia financeira também é totalmente condicionada, sendo os orçamentos de cada colónia estabelecidos pela metrópole consoante as necessidades de desenvolvimento de cada uma e havendo a preocupação de nacionalizar a exploração dos territórios ultramarinos, controlando o investimento estrangeiro e proibindo as concessões que implicassem a delegação de poderes de soberania (FIGUEIREDO, 2004: 652-653). É evidente a secundarização do papel do governo ultramarino em relação ao da metrópole. A

¹³ Diploma elaborado em estreita cooperação entre Salazar, Armindo Monteiro e Quirino de Jesus, publicado a 8 de Julho de 1930. Composto por quatro títulos principais: “Garantias Gerais”, “Indígenas”, “Regime Político e Administrativo” e “Garantias Económicas e Financeiras”.

austeridade das medidas de centralização dos poderes e a disciplina com que a metrópole “observava” e dirigia as colónias, apelava nitidamente à unidade imperial, à harmonia de todos os interesses e à solidariedade. Esta ideia é dada por Armindo Monteiro quando explica, em traços gerais:

Nós defendemos uma política de meios modestos: política de conjugação de esforços, de energias, de meios de ação, em que a metrópole não negue a ajuda de uma solidariedade indispensável e em que as colónias se entreguem livre, confiadamente à experiência superior da mãe pátria; que exija a severa manutenção da ordem financeira e imponha observância dos princípios que constituem a salvaguarda do crédito público, não é já ponto discutível: mas que nunca dê aos que mourejam nas colónias a impressão do abandono, do isolamento ou da inércia. Política que faça do império uma colaboração efetiva, indestrutível coesão de tudo o que é português a caminho de dias melhores; política de proteção mútua e de tal amparo que os interesses de um dos membros da grande comunidade portuguesa sejam os interesses gerais, guardados de modo que nenhuma diferença entre eles existam, e que o mais fraco se sinta, na justiça e no amor de todos, igual ao mais forte¹⁴.

Esta reestruturação do sistema colonial português é iniciada e orientada pelo Ato Colonial, mas outras normas fizeram com que os seus princípios fossem desenvolvidos e fortalecidos, como é o caso da Carta Orgânica do Império Colonial Português e da Reforma Administrativa Ultramarina. Estas importantes leis estruturantes, publicadas em 1933, procuraram definir e concretizar o estabelecimento de uma forte unidade de comando e a regulamentação e reorganização dos órgãos administrativos.

A necessidade de se aplicar uma nova diretriz administrativa ligava-se à necessidade de afirmação política por parte do regime, que saía de um golpe de Estado, a questões económicas e também a princípios ideológicos que se enquadravam na corrente de pensamento europeu da década de 30. Segundo Yvès Leonard, estava-se na época “durante a qual os britânicos tinham saudado o nascimento da Commonwealth e os franceses celebravam as virtudes da maior França (BETHENCOURT e CHAUDHURI, 2000: 21), num período em que praticamente todos os quadrantes da sociedade portuguesa, independentemente das suas concepções e orientações, desejavam

¹⁴MONTEIRO, Armindo – “Inimigos da colonização”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 5, Maio 1934, p. 193-203

a quixotesca ressurreição do Portugal quinhentista, e exaltavam, portanto, o “feito” teoricamente português por excelência, a colonização.

Este complexo sistema burocrático em que se tornou o grande jogo da expansão europeia a partir do século XIX, fez de cada povo subjugado e de cada palmo de terra conquistado fora do velho continente uma peça fundamental do xadrez político europeu. Eram autênticas armas políticas das Nações que lhes permitia impor uma imagem hierarquizada do mundo, baseada na superioridade do dominador e na inferioridade do dominado. Esta pretensão de domínio, segundo Hannah Arendt, levou o europeu a “assumir uma responsabilidade que, na verdade, nenhum homem pode assumir por outro homem e nenhum povo por outro povo” (ARENDT, 2008: 272). O homem branco, o ocidental, concluiu que era o “escolhido” de Deus, que nas suas mãos teria o pesado fardo de acompanhar e supervisionar a ascensão civilizacional dos povos desamparados, primitivos e estagnados.

Esta compartimentação civilizacional é, notoriamente, racista e hipócrita. Uma visão do Universo com contornos tão simples, sumários e precisos, só existe para servir os interesses de uns em detrimento de outros. Em Portugal, durante os anos 30 e 40, o retrato do colonizador comporta traços carregados de uma superioridade sublime, de altruísmo e de heroísmo. Portugal tinha e devia ter colónias porque era o seu “dever” civilizar raças inferiores, de “proteger” os indígenas das suas colónias, de os educar, de lhes levar a palavra de Cristo e, assim, elevá-los a uma condição superior. No entanto, toda esta mensagem é uma fachada. Todo este discurso virtuoso levou a alguns dos homens mais eminentes do tempo a transformarem-se em paladinos de uma política imperialista interesseira, onde a estereotipização do *Outro*, como figura irreversivelmente inferior e privada de evolução, surgiu como o álibi perfeito para o homem branco tentar produzir uma melhoria nas suas condições de vida sob o pretexto de melhorar a do *Outro*.

Com efeito, por muito que se fale dos benefícios desta missão civilizadora para os povos colonizados e das virtudes da colonização encetada pelos portugueses, sabe-se que a integração do indígena no “lar” lusitano, facto tão difundido pela propaganda do Estado Novo, era uma ficção. Na realidade, o que se verifica é uma imposição cultural, que trata de abafar as culturas tradicionais dos povos colonizados, não admitindo o colonizador uma diversidade que o assustasse ou chocasse. Assim sendo, através de diversos mecanismos, como a religião, a educação e o próprio direito, impuseram-se

dogmas que, na verdade, oprimiam culturas mas que, aparentemente, permitiam que o nativo encontrasse e entrasse no mundo civilizado (MATOS, 2006: 65-66).

O que se verificava, no plano político e jurídico português dos anos 30 e 40, era um quadro onde se consagrava realmente uma distinção basilar entre civilizados e indígenas. Regressando ao diploma que fixou a orientação política, administrativa e económica do Império Colonial Português, ou seja, o Ato Colonial, percebe-se a existência de uma linha que procurava demonstrar a distância a que se encontrava a cultura “superior” portuguesa, o seu grau de evolução, as suas qualidades morais, em comparação com as populações das suas colónias. Esta diferenciação permitia que o Estado assumisse um papel protetor e paternalista em relação aos nativos, notada de imediato pela imposição de um regime jurídico que possibilitava uma ascensão do autóctone, embora de forma teórica, ao “estatuto” de civilizado. A ideia de uma sociedade colonial onde é dada a oportunidade àquele que é julgado como inferior, de se elevar aos níveis superiores dessa mesma sociedade, pressupõe também a existência de uma desigualdade social em função de uma série de elementos, como a cor da pele, o nível social, a ilustração, as tradições e costumes, que determinam a “superioridade” ou a “inferioridade”. A hierarquização civilizacional do Império, regulada através do Ato Colonial e do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de 1926¹⁵, mantido em vigor pelo Estado Novo, revela, portanto, um racismo camuflado que institui diferenças de direitos e deveres entre os nascidos na metrópole e os nascidos nas colónias, fortalecendo a condição inferior dos últimos em relação aos primeiros, e entre os próprios povos de além-mar, configurando uma sociedade piramidal, na qual a base é composta por angolanos, moçambicanos e guineenses, seguida, num ponto intermédio, por timorenses e são-tomenses, e encontrando-se na posição mais elevada os autóctones do Estado da Índia, Macau e Cabo Verde (MATOS, 2006: 66).

Os fundamentos deste regime de indigenato encontram-se nas ideias desenvolvidas no final do século XIX pela geração africanista, fortemente marcada pelo darwinismo social, ou seja, pelo ideal da intrínseca superioridade da raça branca (BETHENCOURT e CHAUDHURI, 2000: 17-18). Neste contexto, é natural a

15 O Estatuto, inicialmente, aplicava-se a Angola e Moçambique, passando em 1927 a aplicar-se também à Guiné, e em 1946 a São Tomé e Príncipe e Timor. Segundo o diploma, os “indígenas” seriam “os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça”. Aos habitantes de Cabo Verde, Índia e Macau, foi-lhes reconhecida uma posição social mais elevada, não chegando a ser considerados “indígenas”. Porém, a questão do indigenato entra em contradição neste aspeto, sendo natural a representação dos habitantes destas colónias como “indígenas” (cf. MATOS, 2006).

existência de pouco espaço para uma reciprocidade cultural entre dominador e dominado e, embora se fale de uma suposta unidade nacional e de um vínculo à mesma nacionalidade por parte de todos os homens que habitam o Império Colonial Português, a verdade é que o respeito pela singularidade e pela alteridade do colonizado é praticamente inexistente por parte do colonizador. Esta teoria racista é a postura oficial do Estado Novo em relação ao indígena. Porém, no campo intelectual verifica-se, a partir dos anos 40, uma ligeira mudança de discurso em relação ao indígena, como que anunciando a mudança, mais decorativa do que verdadeira, que o Estado Novo vai adotar perante os nativos das suas colónias a partir dos anos 50. A mudança explica-se, em grande parte, pelo contexto internacional vivido após a II Guerra Mundial, no qual as teorias racistas em voga nos anos 30 seriam totalmente desacreditadas. O terreno do racismo e do colonialismo começava a ficar desfavorável, e com isso o regime teve que mudar, pelo menos, a imagem da sua atividade ultramarina. Assim, a teoria luso-tropicalista do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, que falava da alegada exceção da colonização portuguesa, apontando a miscigenação e a interculturalidade como os fatores decisivos para a construção deste admirável “mundo que o português criou”, é adotada como ideologia oficial do regime nos anos 50. Na prática pouco mudou, mas, teoricamente, Portugal deixava de ter “colónias” para ter “províncias ultramarinas”, não teria mais “indígenas”, mas sim uma sociedade multirracial espalhada pelos quatro continentes (CASTELO, 1999: 96-99).

Esta composição multirracial de Portugal sugere um contraste notável com a política colonial impositiva e unilateral dos anos 30 e 40, que não parecia dar a ideia de fusão ou reciprocidade cultural entre os povos que compunham o império. De facto, a raça, a religião e a cultura portuguesas abriam-se aos indígenas de forma a possibilitar-lhes a “evolução”, dava a chance aos autóctones das colónias para que pudessem acordar para a civilização moderna mas, neste contacto houve sempre a preocupação de vincar a superioridade de uma cultura sobre a outra, de realçar que o dominador saía incólume deste processo “humanitário” e “solidário”, ou seja, não era contaminado pelos povos inferiores. Através do luso-tropicalismo, manteve-se a postura paternalista e etnocêntrica do Estado Novo, mas os indícios mais evidentes de discriminação racial foram camuflados e atenuados.

Com efeito, o que se verifica durante o período tratado é a sistemática relegação, exclusão e silenciamento das culturas locais em detrimento da cultura dominante. Valorizava-se a capacidade de assimilação do indígena, o quanto ele tinha orgulho de

“ser” português, como beneficiava por ser colonizado por portugueses em vez de outros países europeus, que exploravam e discriminavam as terras e os homens que dominavam de forma violenta e interesseira. Este país que não oprime, que antes “educa” o indígena de forma a que este abandone a inferioridade da sua cultura local, para conseguir dar validade a determinadas ideias e a determinados estereótipos, precisava de ter mecanismos que possibilitassem a sua divulgação e, principalmente, que “ajudassem” a convencer o público da sua veracidade. Na verdade, a produção de uma identidade fictícia, distorcida, ou o camuflar de uma realidade pouco agradável pressupõe um processo de fortalecimento e de veiculação de mensagens que podem expressar relações de dominação, que exageram e ofuscam a realidade e a alteridade. Esta “cosmética” discursiva pode ter múltiplas facetas mas uma única finalidade, ou seja, apenas pretende transmitir uma ideia que acaba por se revestir de uma realidade falaciosa.

A propaganda colonial do Estado Novo encontrou esta dinâmica representativa. Alguns dos órgãos oficiais mais importantes a nível de produção de eventos e divulgação de conhecimentos sobre as colónias encarregaram-se de dar uma nova dinâmica à temática ultramarina através de exposições, imprensa, literatura, cartazes, postais ilustrados, sistema de ensino, cinema, expressão artística ou teatro (MATOS, 2006: 69). De facto, as mensagens e imagens que interessavam difundir, e que deveriam ter validade, iam no sentido de consagrar Portugal como império e como um colonizador exímio e exemplar. De forma didática e manipuladora, era necessário dar a conhecer este Portugal aos portugueses.

Nesta missão o SPN, criado em 1933 e substituído em 1944 pelo SNI, teve um papel preponderante. Dirigido por António Ferro, impulsionou um sem número de iniciativas com o fim de promover o império, criando publicações periódicas, realizando cruzeiros e “semanas das colónias” – eventos promovidos em conjunto com a Sociedade de Geografia de Lisboa que visava o fomento, a exploração e a ocupação do Ultramar português. A propaganda e o controlo dos instrumentos informativos que difundiam imagens, valores e palavras de ordem possibilitaram a regeneração e a formação dos espíritos de acordo com a ideologia do regime. Através destes mecanismos demonstravam-se as linhas orientadoras do Estado para a cultura, para as artes e para a educação nacional. O SPN/SNI conseguiu, de facto, penetrar nos diversos espaços culturais, educativos e administrativos, impondo as diretrizes do poder político. Fazendo valer a sua autoridade enquanto instituição que centralizava os serviços de propaganda e de controlo de informação, coordenou, organizou e difundiu as grandes linhas da

ideologia salazarista, sendo o órgão que possibilitou a introdução de uma lógica de massas totalmente inovadora na sociedade portuguesa.

Também a Agência Geral das Colónias desempenhou uma função importante na promoção dos territórios coloniais. Criada em 1924, este organismo dependente do Ministério das Colónias desempenhou uma função fulcral no sistema de produção e socialização da ideologia colonial do regime salazarista. Após a reforma estrutural de 1932, empreendida por Armindo Monteiro, as suas funções são reforçadas, sendo criadas quatro divisões internas – Procuradoria, Informações, Propaganda e Publicações e Biblioteca –, procedendo-se também à centralização de todas as matérias informativas e propagandísticas referentes ao espaço ultramarino. É da responsabilidade da Agência, em consonância com o SPN/SNI, a organização da grande parte dos congressos, conferências e das exposições coloniais realizadas na metrópole e colónias, e pela maioria das publicações periódicas mais importantes deste período (MATOS, 2006: 68-69).

Como já foi referido, o Estado Novo estava empenhado numa política que visava o renascimento nacional e, conseqüentemente, a afirmação dos valores históricos da nação. Havia, segundo Augusto de Castro, a constante necessidade de recordar os portugueses que:

nós semeamos a fé e povoamos corações [...]. A universalidade da nossa missão histórica não é um facto nem uma glória de ontem; é uma missão de sempre. Cada vez que um destino universal se abre diante de nós como uma grande esplanada sobre o mundo, o génio de Portugal ressurge¹⁶.

No entanto, a sua relação com o desconhecido é ambígua. Estando a sua própria identidade presa num complexo e vasto jogo de interações, onde o país se olha e se auto-constrói de ficção em ficção, entender o *Outro*, aceitar a sua diferença, não pode ser uma tarefa simples, retilínea.

De facto, a incompreensão e a intolerância promovem o preconceito e o florescimento de estereótipos pejorativos. O desconhecido está povoado, efetivamente, de sentimentos contraditórios. Da mesma forma que provoca o medo e a repulsa, provoca o fascínio e a excitação. Isto direciona o desconhecido para o campo místico e

¹⁶ CASTRO, Augusto de – “Exposição do Mundo Português. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 82 e 83, Outubro e Novembro 1940, p 414-416.

ficcional, visto que o conservadorismo que pauta grande parte das ações humanas faz com que o Homem seja comedido perante a novidade e a diferença. A integração e a aceitação na consciência das massas da diferença, numa sociedade subdesenvolvida, ignorante, altamente conservadora e dirigida por um regime autoritário que apenas dá a conhecer o que lhe convém, como é o caso da sociedade portuguesa dos anos 30 e 40, é feita através de imposições, omissões, de representações irrealistas e discursos que fogem à verdade. Isso vai fazer com que todo o conhecimento que se pode adquirir sobre uma determinada Civilização seja possivelmente moldado, distorcido, para que seja transmitida uma imagem que pode não corresponder à realidade, mas que seja útil para o Estado. Na verdade, quando se está perante um regime volátil, que apenas atende ao seu próprio interesse, muitos fatores podem ser empolados, assim como outros diminuídos, num jogo de memória *versus* esquecimento.

Um bom exemplo desta atitude é a forma como o Estado Novo utilizou o Oriente para legitimar-se como um civilizador nato, como merecedor de ser império. Na verdade, mais do que os territórios que possui naquele espaço geográfico, o Oriente é uma memória, é, como já foi referido, o campo de manifestação por excelência das virtudes colonizadoras da nação. O discurso oficial sobre o Oriente tende a esgotar-se na presença passada dos portugueses nestas paragens. O Oriente não tem identidade, valoriza-se constantemente uma presença já ida, que foi dourada e que interessa bem mais realçar e transmitir do que um presente irreversivelmente periférico. Com efeito, a forma como se pretendeu dar a conhecer o Oriente português vai ao encontro daquilo que defendeu Edward Said, ou seja, diz muito mais sobre a cultura que gerou estas representações do que sobre o objeto que era observado (SAID, 2004: 7).

3. Oriente, espaço de memória em *O Mundo Português*

3.1 O resgate da História

Segundo Paul Ricoeur “recordar é em si mesmo um ato de alteridade” (cit. por CATROGA, 2001: 17). Isto porque a memória é sempre seletiva e o simples facto de escolher é esquecer, silenciar e excluir. A memória pode ser entendida pelo que do passado é aceite no presente por todos que a recebem e a reconhecem (CATROGA, 2001: 26), é uma instância construtora de identidades e nas classes, nos grupos sociais ou numa nação, ela é uma expressão coletiva que, mediante a seleção do que se recorda ou do que se silencia, corre o risco de ser fabricada e distorcida. O jogo da memória *versus* esquecimento pode ser limitado por uma série de condicionantes, conscientes ou inconscientes, pode ser condicionado por um sem número de fatores casuais e aleatórios. No entanto, a memória, enquanto discurso historiográfico, pode ser facilmente corruptível e ser, também, um autêntico instrumento de poder. Com efeito, Halbwachs defende que a memória histórica é um produto artificial, destinado ao desempenho de papéis sociais úteis (cit. por CATROGA, 2001: 39).

Em Portugal, a História foi fundamental pela credibilidade que conferiu à possibilidade de um “renascimento” nacional iminente que interessava difundir. Neste contexto, os grandes momentos do passado são integrados numa sucessão, com a finalidade de os exemplos maiores serem eternamente prolongados e, assim, se dar a entender que o passado poderia realmente transformar o futuro. Filtrando o passado, apresentando apenas o seu melhor, cria-se uma memória repleta de enganos e anacronismos, um cenário que pode legitimar não a verdade mas um interesse, uma imagem e uma identidade pouco precisa.

Falar do Oriente, tendo em consideração este vasto e complexo jogo de interações é, sobretudo, falar da forma como se construiu um espaço/memória mais fabuloso do que real. O “encontro” com o diferente e o desconhecido desencadeia um confronto entre culturas, em que o *Outro* é filtrado pelo olhar de um sujeito, espacial e temporalmente situado. De facto, a forma como se olha este *Outro* não se movimenta num vazio referencial. Quem observa está, inevitavelmente, condicionado ao tempo, ao espaço e a todo o seu universo pessoal. A forma como se olha para determinado objeto é sistematicamente condicionada por uma memória ancorada num imaginário coletivo povoado de *clichés*, estereótipos e imagens pré-concebidas. Assim sendo, a forma como

se “constrói” a memória histórica está intimamente articulada com a cultura que rodeia os homens. Assim sendo, a assimilação da novidade é desde logo realizada pelo ato de comparar e classificar, retratando o *Outro* em função dos seus próprios valores e padrões culturais. Esta sistematização e perceção da realidade e, mais propriamente da novidade, pode gerar, na mesma proporção, a desvalorização ou sobrevalorização do que é observado. No entanto, uma outra atitude se pode manifestar quando o sujeito que observa, crente na sua superioridade, no seu cosmopolitismo e universalismo, contorna os juízos de valor que tem sobre o *Outro* de forma a abafar e a abarcar a diversidade cultural estrangeira (CABETE, 2006: 199-201).

O Ocidente tomou esta forma totalizadora face ao Oriente. De forma a legitimar os seus interesses e as suas ideias, todo um discurso foi criado tendo em vista os seus propósitos. A produção de ideias específicas, como a inferioridade oriental, ajudavam a justificar a ação imperialista e colonizadora europeia, construindo, assim, a ideia de necessidade de imposição de um modelo de sociedade tido como superior a povos supostamente inferiores. Uma imagem, ou uma representação, criada sob a perspetiva da hegemonia cultural do Ocidente tem, consequentemente, repercussões na dimensão simbólica que o Oriente vai adquirir no imaginário coletivo dos povos.

Para Portugal, o Oriente, como já foi referido, foi palco de um império, não só territorial, geográfico e comercial, mas sobretudo cultural e imagético, sendo peça fundamental na própria afirmação de uma identidade nacional e imperial. A sua memória inseriu o país num *continuum* histórico onde, através da seleção e fragmentação da sequência dos acontecimentos passados se produziu e legitimou uma reinterpretação das origens e dos momentos de grandeza nacionais. A escolha de grandes homens ou de grandes acontecimentos e a elevação destes a paradigma do presente e futuro de Portugal, tinha como objetivo a ultrapassagem do estado de decadência nacional e de subalternidade no palco internacional, a fim de fazer ressurgir a própria nação, que passava pelo restabelecimento da grandeza perdida.

A nova imagem da História, com a qual se pretendia reformular a imagem do país, fez-se, portanto, através da seleção de factos e da escolha dos mitos mais atuantes e mobilizadores (CATROGA, 2001: 55). Com o Estado Novo o discurso historiográfico e a construção de uma memória histórica capaz de legitimar toda e qualquer representação do passado veiculada pelo regime assume um papel fundamental, visto que era a forma de conferir credibilidade às potencialidades de um “renascimento” que interessava demonstrar ser possível. Nas páginas de *O Mundo Português* é possível

verificar como é frequente a remissão e a legitimação da ação presente pelo passado. Tal como diz João Ameal, “o país escuta e segue, ao mesmo tempo, os imperativos da História, as grandes vozes do destino expansivo”¹⁷.

Com efeito, era preciso regressar ao trilha da época criadora e heroica da nação e, para cumprir esse objetivo, tornava-se fundamental recuperar a “idade de ouro” do país de forma a torná-la a referência do presente. Assim sendo, a recuperação e a evocação de figuras como Luís de Camões, Vasco da Gama, Afonso de Albuquerque, Duarte Pacheco Pereira, entre outros, e a recordação e publicitação da ação portuguesa no Oriente no século XVI não é inocente, pretendendo-se ligar o já feito à atualidade. Para cumprir este objetivo era necessário despertar, nas profundidades da alma e do espírito lusitano, um sentimento sublime pelo império, o que fez com que a sua imagem florescesse num ambiente em que o maravilhoso e o real se confundiam. Enredado numa teia de mitos – onde os símbolos resgatados das profundezas da História se revestem de uma forma narrativa e dramática –, o Estado Novo firma a sua imagem política através de uma vasta e complexa operação restauradora, onde o Oriente, com tudo que representa no imaginário nacional, constitui-se como uma espécie de “vertigem” mística e imaginária à qual os portugueses regressavam de forma a reviver, simbolicamente, os momentos modelares do seu percurso histórico.

Assim sendo, de forma a “retomar”, a “reerguer” aquilo que já parecia perdido, Portugal “tende a renascer das cinzas do seu grande passado histórico”¹⁸. É construído um cenário fabuloso, heroico e lendário que representa o passado português. Duarte Pacheco Pereira é recordado por Morais Cabral como “o Aquiles lusitano agitando numa das mãos a bandeira de Portugal, e noutra enorme espada”¹⁹. Pero de Mascarenhas, pelas palavras de Manuel António Ferreira, é caracterizado como

assombroso na grandeza da sua vontade. [...] Persistente, persuasivo e audacioso, tocado por nervosa curiosidade, removendo com labor pertinaz os obstáculos que

¹⁷ AMEAL, João – “Mostruário do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 3, Março 1934, p. 98

¹⁸ AMEAL, João – “Bases de uma nova mentalidade imperial”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p.311.

¹⁹ CABRAL, Morais – “Duarte Pacheco Pereira Herói de Cochim”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 53, Maio 1938, p. 215.

pareciam insuperáveis [...] arrimado a uma erágea vontade que o induzia a dilatar cada vez mais o poderio luso²⁰.

Também, segundo Alves de Azevedo, André Pessoa “melhor do que ninguém incarna a têmpera máscula, pugnaz, inquebrantável da gente lusitana”, e é apresentado como um modelo de heroísmo e coragem:

De entre os heróis que no mar mostraram como sabem morrer os que acima da própria vida consideram honra e pátria, André Pessoa avulta aos nossos olhos, na sua legenda de bravura digna da eloquente exaltação de um moderno Plutarco²¹.

Já para Rodrigues Cavalheiro, Afonso de Albuquerque “só encontra símile nas páginas arrebatadoras de Plutarco e que, da sua morte para cá, depara apenas um rival: Napoleão”. Mas, no entanto, é

como valor humano que Albuquerque ainda hoje fascina. Que espantoso exemplar! Poucas vezes a complexidade de sentimentos que pode habitar o coração de um mortal – orgulho, ferocidade, fervor místico, retidão inconcussa, altivez, bondade, humildade – se têm entrechocado com violência e a sinceridade que no *Terribil* se manifestam²².

Para Germano Correia, “entre os factos mais culminantes, que nimbam de glória a ação apostólica e civilizadora da lusa gente no Oriente é, sem dúvida alguma, a nossa epopeia no mar roxo e sobretudo nas terras altas e aspérrimas do lendário João Preste”²³, onde “D. Cristóvão da Gama, à frente de 400 heróis, aventurou-se, por entre gigantescos desfiladeiros, a cumprir a palavra do seu rei e oferecer-lhe auxílio dos invencíveis paladinos da Cruz”.

²⁰ FERREIRA, Manuel António – “Gestas Lusas”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 68, Agosto 1939, p. 293-294.

²¹ AZEVEDO, Alves de – “André Pessoa ou o heroísmo português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 95 e 96, Novembro e Dezembro 1941, p. 503.

²² CAVALHEIRO, Rodrigues – “Os dois gigantes da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 89, Maio 1941, p. 212-213.

²³ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'Os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46 Outubro 1937, p. 469.

Com efeito, a exaltação destes homens singulares que povoaram o Oriente português permitia a “invenção” e promoção de uma nova hagiografia por parte do regime. Criando uma ilusória exclusividade de determinadas características que, supostamente, caracterizam o povo português, este empolamento discursivo, estas “criações” verdadeiramente sobre-humanas e mitológicas, tinham, na verdade, o objetivo de engrandecer a “raça” lusitana, de enaltecer os seus valores, o seu nacionalismo e a sua fé. Num artigo de Manuel António Ferreira sobre a tomada de Bintam, no século XVI, a descrição dos combatentes portugueses é revestida como que por um encantamento divino, concedido por uma crença e um fervor patriótico e católico sem par. De facto, diz o autor que

Assim foram os *portugueses de ouro* de antanho. Pioneiros ousados da expansão lusíada, fascinantes apóstolos civilizadores. Possuídos de ardente e belicosa vontade atiravam-se, afoitamente, audaciosamente, infatigáveis e audazes, contra tudo e contra todos com a ideia de vencer bem agarrada à mente. E venciam. Obreiros nobres e altivos, prodígios do engrandecimento da Pátria longínqua que tanto dignificaram a Raça, de nada se acobardavam. Laboriosos e pacientes, ousados e persistentes e de alma sã e aberta, corações fortes nimbados de fé que em parte foi o *cimento da nossa unidade*, os lusos dos tempos idos carregaram, imbuídos de espírito patriótico e de fecunda atividade, uma a uma, as terras que ainda hoje formam o rico e dilatado império Colonial Português²⁴.

O português “apóstolo” e de forte “espírito patriótico” do mítico século XVI era o português que interessava resgatar da História. O “homem-novo” que nasce, ou melhor, renasce no Estado Novo, não é descendente do Liberalismo impotente, mas sim de homens heroicos que escreveram a sua história com a espada em punho, que cruzaram os mares, que chegaram ao longínquo Oriente e aí espalharam a fé cristã. Esse português que ressurge traz consigo o velho orgulho nacional, abandonado nas esferas da história por homens fracos, que desprestigiaram e endividaram a nação. Na verdade, segundo Leite de Magalhães, o Portugal “anárquico e insolvente, desordeiro e mendigo, servil e fraco, acabou às mãos de Salazar. O que hoje existe é o Portugal-português, uno e forte, brioso e disciplinado, virtuoso e crente.” Assim se reanimam “seivas opulentas

²⁴ FERREIRA, Manuel António – “Gestas Lusas”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 68, Agosto 1939, p. 299.

de energia e se restaura o velho orgulho de Portugal”²⁵. No fundo, tal como afirma Teófilo Duarte, “não há razão para que nós a golpes de inteligência, trabalho e honradez, não renovemos a tarefa dos homens dos tempos heroicos”²⁶.

Nesta “Idade-Nova”, onde se procura difundir e diluir, de uma forma megalómana, o projeto imperial na consciência nacional, a História é um manancial de que o regime se serve para definir o presente e o futuro do país.

Renascidos os grandes homens, ressurge a crença na revitalização do destino singular de Portugal enquanto povo imperial. A consciencialização do “sonho que legitimamente representa a finalidade histórica da raça”²⁷, e do dever de continuar a obra destes ilustres antepassados, determina que a colonização, tal como o Estado Novo a planeia, segue a mesma política, fundamenta-se na mesma ética de outrora. Na verdade, segundo, José de Oliveira Boléo:

O império Português [...] deseja apenas concretizar o papel que a História lhe impôs, objetivar as tendências inatas da Raça, trazendo por meio duma bem orientada colonização, os povos atrasados ao caminho da civilização e da cultura. [...] O império português não assenta num conjunto de teorias das quais se partiria para a prática! Antes pelo contrário, é a prática que já alcançamos que nos indica o caminho a seguir²⁸.

Para demonstrar o reatamento da tradição e do destino da nação, o Estado Novo efetua um intenso trabalho de divulgação, projeção e defesa do império. Esta complexa construção teve como objetivo suscitar nos portugueses um sentimento profundo pelo império e isso refletiu-se em diversas iniciativas que visavam a propaganda do ideal imperial, tais como conferências, congressos e exposições coloniais sendo, sobretudo, este último tipo de evento que desempenha uma importante função na formação de uma consciência imperial. Eram um modo de legitimar o colonialismo, demonstrando as capacidades históricas da nação e os próprios progressos que se faziam nesta matéria.

²⁵ MAGALHÃES, Leite de – “Curso de Salão”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 48, Dezembro 1937, 565.

²⁶ DUARTE, Teófilo – “Outros Horizontes”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 7 e 8, Julho e Agosto 1934, 258.

²⁷ AMEAL, João – “Bases de uma nova mentalidade imperial. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 312.

²⁸ BOLÉO, José de Oliveira – “O Império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 54 Junho 1938, p.260

Com efeito, esta forma de reforçar a imagem de Portugal enquanto potência colonial não é uma novidade imposta pelo regime, visto que desde a segunda metade do século XIX que Portugal participava e realizava este tipo de exposições (MATOS, 2006: 165). No entanto, é nas décadas de 30 e 40 que elas adquirem maior apoio da parte do Estado, tendo o SPN/SNI um papel preponderante na participação e realização deste tipo de eventos.

A primeira das exposições realizada sob a responsabilidade do Estado Novo foi no Porto, entre 16 de Junho e 30 de Setembro de 1934. Esta, segundo Armindo Monteiro, foi um “grito de protesto contra a concepção ibérica da nossa existência, – é a prova material da extensão, do poder criador, da virilidade, das províncias ultramarinas de Portugal”²⁹, procurando-se dar a conhecer um Portugal que não era “um país pequeno”³⁰ e evidenciar uma História que lhe conferia, também, uma superioridade legítima sobre os indígenas. De facto, as palavras do então Ministro das Colónias, Armindo Monteiro, no discurso de abertura da exposição, demonstram esse sentido:

A superioridade da nossa civilização impor-se-lhes-á como uma evidência. Para as suas aldeias levarão o orgulho de pertencerem a esta comunidade. [...] No silêncio das imensas planícies africanas ou sob a verde sombra das florestas tropicais, na velha Índia, na China ou no fundo da Oceânia, dilatado talvez pela fantasia e pela saudade, tomará corpo a narrativa de tudo o que aqui viram – a opulência e a grandeza das cidades, a riqueza da gente, a densidade das multidões, a trepidação constante, as luzes, o ruído, a policromia das coisas, tudo o que na vida de hoje é clarão, clamor, ou agitação e que sendo para nós confuso turbilhão de que se foge, deslumbrará o olhar, afeito apenas à virginal simplicidade da natureza. Com o afeto e a saudade que levarem daqui, o amor e o orgulho de Portugal elevar-se-ão: o império ganhará novas e ativas fidelidades³¹.

No entanto, o exemplo máximo de aproveitamento da História e de toda a “máquina” de propaganda do Estado Novo foi a Exposição Histórica do Mundo Português, realizada entre 2 de Junho a 2 de Dezembro de 1940. Na verdade, este foi o

²⁹ MONTEIRO, Armindo – “Inimigos da Colonização”. *O Mundo Português*. Lisboa, nº 5, Maio 1934: p.

³⁰ Alusão ao cartaz criado por Henrique Galvão

³¹ MONTEIRO, Armindo – “Inimigos da Colonização”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 5, Maio 1934, p. 201.

momento triunfal da mística imperial portuguesa, onde não se perdeu a oportunidade de mostrar ao mundo, e principalmente aos portugueses, um Portugal esplendoroso e grande, graças, obviamente, às suas colónias e, sobretudo, ao seu passado dourado. Foi a manifestação de excelência do génio da raça, a consagração da missão civilizadora da nação e do regime. Segundo Morais Cabral:

Estas comemorações servirão, pois, para apertar e consolidar ainda mais os íntimos laços espirituais, morais e materiais duma continuidade que se estende do Atlântico, com Açores, Madeira, Cabo Verde, S. Tomé e Príncipe e Angola, ao Índico, com Moçambique, Índia e Timor, e ao Pacífico, com Macau, aparte os importantes núcleos lusitanos que habitam as Américas. Todos os portugueses, sem distinção de raças e cultos, unidos pelo pensamento da Pátria e pela mais rica das línguas, viverão em 1940 uma vibrante e assinaladora etapa do ressurgimento de Portugal, digna continuadora desses momentos gloriosos e culminantes da nossa História: a Fundação da Nacionalidade pela poderosa vontade de D. Afonso Henriques e a independência do castelhano, por unânime decisão do povo. Se a criação do reino de Portugal constituiu bemfeitoria sem para os povos que posteriormente descobrimos e civilizámos, a nossa independência em 1640 trouxe-lhes a garantia de poderem continuar a ser lusitanos e a usufruir da bonomia e doçura de costumes e leis diferentes daquelas que regiam os que pretendiam impor-se aos nossos irmãos de além-mar como donos e senhores, cuja crueldade e rudeza eram notórias³².

Efetivamente, a exposição de 1940 serve para perceber a importância que a ideia de império teve na mobilização de vontades e expectativas. É de realçar, por exemplo, que alguns artistas modernistas, seduzidos por António Ferro, estiveram envolvidos na exposição, não por se tratar de uma iniciativa do regime, mas porque viam nela um empreendimento nacionalista em que se reconheciam e que transcendia os limites do interesse político (MATOS, 2006: 207).

A forma como a celebração do império contribuiu para uma imagem de coesão social de todos os portugueses, criando uma memória coletiva onde se evidenciava uma comunidade, uma unidade que, no fundo, era mais imaginária do que real, contrasta com o pluralismo que também se promove nas exposições. Se existia a intenção de consagrar Portugal como um todo que se estendia do “Minho a Timor”, também se

³² CABRAL, Morais – “As Comemorações centenárias e o império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 61, Janeiro 1939, p. 11-12.

procura mostrar que “o nosso crédito sobre a civilização universal ainda não está esgotado”³³, ou seja, apresentava-se uma história evolucionista, assente na diversidade das raças e na afirmação de uma hierarquização civilizacional, onde se realçava a superioridade dos portugueses em relação a todas as outras que compunham o império. Esta necessidade de distanciamento, num quadro que idealizava harmonia, pressupunha uma tensão entre aquilo que o regime queria mostrar e aquilo que queria ocultar.

Assim sendo, esta “História” foi encenada, cada um dos povos que compunham o império foram chamados a desempenhar um papel para demonstrar as suas práticas culturais, embora sem o mínimo de cuidado na contextualização destes fenómenos, porque pouco ou nada se sabia sobre eles na realidade (MATOS, 2006: 240-241). No fundo, o que se procurou recriar foi uma elaborada ficção para apresentar num pequeno espaço apenas aquilo que se queria dar a ver, ou seja, não é pretendido mostrar o conhecimento que se tem da vida quotidiana, ritual, social e cultural das populações das colónias, mas sim a exaltação da missão civilizadora dos portugueses. Esta forma de representar o *Outro* vai ao encontro daquilo que argumentou Said, ou seja, o sucesso da representação, da criação discursiva ou imagética, passava pela construção e idealização da inferioridade do colonizado com o objetivo de realçar a importância da modernização que apenas o domínio europeu poderia oferecer (SAID, 2004). De forma paralela, tanto a imagem do colonizador como do colonizado foi ficcionada, tendo em conta o interesse do primeiro.

A razão de ser do ciclo de exposições promovido pelo regime e, mais propriamente, a de 1940, ia, portanto, mais além do que dar a conhecer de forma rigorosa e interativa os nativos das colónias e a própria História do país. Este mecanismo de propaganda inseria-se num projeto político que procurava instituir no consciente coletivo um rol de verdades indiscutíveis e demonstrar um rumo inquestionável que dirigia a nação para o caminho certo. Assim foi como a Exposição Histórica do Mundo Português se tornou um exemplo, tal como afirma João Ameal, “de como os valores históricos podem e devem exercer o seu ascendente na consciência de todos nós, ajudar-nos a compreender-nos e a adquirir inteira segurança do papel que desempenhamos, alumiar a estrada que seguimos” (cit. por LOFF, 2008: 206).

³³ CASTRO, Augusto de – “A Exposição do Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 82 e 83, Outubro e Novembro 1940, p. 414.

3.2 A construção de uma realidade oriental

Na Exposição Histórica do Mundo Português o passado foi o natural protagonista da trama. No entanto, Augusto de Castro defendeu que lá

não está apenas o Passado. Estamos nós próprios, em tudo quanto no nosso espírito de hoje, como na nossa imortalidade de ontem, há de indefinido, de sonho, de desejo inatingido, de aspiração e de saudade. Para além destes muros está o Palácio das Mil e Uma Noites de Portugal. Está o Inverosímil Português³⁴.

Com efeito, todas as representações imperiais aí expostas tinham o objetivo de firmar e de demonstrar o legado histórico-cultural português no Mundo. Na verdade, tinha sido “a incompreensão desse singular destino ideal, que é o nosso, [que] gerou a lenda dum Portugal insatisfeito e diminuído, herdeiro apenas nominal dum passado esquecido ou simplesmente literário”³⁵. O mito é aqui colocado às avessas, visto que para o regime é a condição decadente e diminuída da nação que é “lenda” e não o seu passado fulgurante, dando ao português uma glória real e desmistificada. A manifestação das virtudes e do génio da raça lusitana era, na sua total amplitude, uma expressão de universalidade. “Somos credores do Mundo” e essa é “a substância da Pátria. A Pátria de Portugal foi o Mundo”. E, continua, “o português de hoje é igual ao de ontem. Dêem apenas ao português de hoje essa porção do universo que é a medida da sua alma, dêem-lhe a missão de Deus, dêem-lhe o ar espiritual que lhe é próprio – e o Portugal doutro ressurgem”³⁶.

Efetivamente, o Orientalismo português deve ser analisado e compreendido pela réplica que constituiu à lógica de quem, pela força, determinava a hierarquia civilizacional (CATROGA, 1999: 230). A elevação do Oriente a paradigma da atividade colonialista e imperialista do país teve como objetivo a postulação de uma nova imagem

³⁴ CASTRO, Augusto de – “A Exposição do Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 82 e 83, Outubro e Novembro 1940, p. 413.

³⁵ CASTRO, Augusto de – “A Exposição do Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 82 e 83, Outubro e Novembro 1940, p. 413.

³⁶ CASTRO, Augusto de – “A Exposição do Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 82 e 83, Outubro e Novembro 1940, p. 413

da nação através do passado. Camuflado na História, o regime procurou que se “olhasse” mais para aquilo que Portugal foi do que para aquilo que era.

Em torno do Oriente, onde Portugal procurava conservar os domínios que aí detinha, é criado um corpo específico de conhecimentos que, sobretudo, defendia o interesse de quem o criou. No Oriente, Portugal não explora os seus domínios, simplesmente “revive” neles, de forma a legitimar a sua ação colonial em África. Esta imagem explora amplamente o Oriente como fonte de recursos predileta para se demonstrar a grandeza da nação, o seu cosmopolitismo. A demonstração e a promoção do contacto de Portugal com as sociedades mais longínquas, com as culturas mais exóticas e as consequentes relações que se instituíram, assim como as influências de Portugal sobre estas, são factos utilizados para promover o império. Assim sendo, o “olhar” português sobre o oriental, sobre as suas práticas e, num plano mais amplo, sobre o próprio exotismo, o pitoresco e a alteridade, vai recair, em parte, nos mesmos pressupostos do Orientalismo desvendado por Said, ou seja, todo o trabalho sistemático deste corpo completo que é o regime, vai impor, à imagem dos outros imperialismos europeus, ideias, imagens e um vocabulário específico sobre o *Outro* (SAID, 2004).

Todas estas construções obedecem a elementos que não são estáticos e que combinam dados empíricos e imaginários. Cúmplices de um contexto histórico, social, cultural e político, o que se desenvolve em torno da identidade do *Outro*, no seio da “nossa” cultura, está intimamente ligado à interpretação que se faz da diferença. Através das páginas de *O Mundo Português* é possível perceber que “realidade” confere o Estado Novo à diferença oriental. De facto, o Oriente foi enquadrado em diversas perspetivas pelo regime, embora todas elas confluem para o mesmo fim e objetivo, ou seja, para a legitimação da finalidade histórica da nação. Tendo em consideração a temática propagandística da revista em análise, os artigos que se debruçam sobre os vestígios da influência portuguesa no Oriente agem com o fim de celebrar, promover e manifestar as virtudes do “lusitano” que o Estado Novo havia reerguido. Demonstrando o esplendor e brilhantismo do seu percurso, forma-se uma ideia “perfeita” da contribuição lusitana à Humanidade e, particularmente, do quanto devem os povos orientais a Portugal por terem tido a oportunidade de contactar com ele. De facto, a “realidade” que se constrói em torno do tributo português à Humanidade reveste-se, em *O Mundo Português*, de um tom apologético que agiganta toda e qualquer realização lusa no campo das Descobertas marítimas. Germano da Silva, descrevendo “o que a

ciência deve ao labor mental dos intelectuais portugueses”³⁷ do século XVI enuncia, de forma sintética, tudo aquilo que é “devido” aos portugueses:

Segundo o erudito visconde de Santarém deve a Europa às descobertas dos Portugueses: 12 gramáticas, 17 dicionários de línguas orientais e 221 estudos sobre a Geografia, Etnografia e História Natural dos diferentes povos asiáticos, africanos, americanos e da Oceânia. [...] Incalculável foi o alcance científico da descoberta do caminho marítimo para a Índia e da viagem de circum-navegação³⁸.

E segue, individualizando cada um dos contributos portugueses à ciência:

Álvaro Velho, o autor do roteiro da viagem de Vasco da Gama, e o nosso maior épico, Camões, legaram-nos, em prosa e verso, as primeiras descrições do escorbuto, morbo fatal que foi o flagelo das frotas veleiras daqueles tempos. [...] Tomé Pires [...] deve ser invocado como [...] botânico ilustre. Cabe-lhe a honra de haver sido o 1º naturalista europeu que, em 1516, tinha já descrito as propriedades farmacológicas de várias drogas e especiarias orientais. Poucos anos após a conquista de Goa, em 1534, ergue-se o vulto inconfundível e inigualável de Garcia da Orta, o maior médico português no Oriente. Deve a Ciência àquele sábio [...] a primeira descrição, em língua europeia, da *cólera-morbus*. [...] Se grande é a sua obra como médico, ainda maior foi a contribuição que a História Natural lhe deve com botânico, estudando, identificando e classificando os mais raros exemplares da flora indústânica³⁹.

Germano da Silva continua sua descrição personalizada do passado científico português, glorificando cada uma das personagens que refere. Garcia da Orta é identificado como o “príncipe da ciência portuguesa”⁴⁰, como autêntico

³⁷ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Outubro 1937, p. 469.

³⁸ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Outubro 1937, p.468-470.

³⁹ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Outubro 1937, p. 470.

⁴⁰ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Novembro 1937, p. 550.

“superhomem”⁴¹ que precedeu “um outro naturalista distinto, Cristóvão da Costa, cujos trabalhos, [...] contribuíram para o reconhecimento dos espécimes da flora indiana”⁴². Outros dois naturalistas, segundo Germano Correia, mereciam ser “perpetuados em bronze nesse campo do saber humano. Foram Manuel Galvão da Silva e António de Miranda e Almeida, preclaros botânicos que bem alto levantaram os créditos da ciência nacional”⁴³. Todos estes indivíduos ilustres vão inscrever, “por forma indelével, os seus nomes [...], nos Anais da Civilização”⁴⁴. Para além destes, Germano Correia enumera muitos outros nomes da ciência. Todo este conjunto de personagens demonstra como foi realmente grande o contributo português no âmbito científico. Os portugueses enriqueceram a Humanidade com todo o tipo de conhecimentos adquiridos no Oriente, desde a conhecimentos de medicina, botânica e a própria farmacologia. Segundo Germano Correia, até na Física os portugueses se destacaram. Aliás, refere o autor, “a fama dos físicos lusitanos no Oriente elevou-se a tal grau de celebridade, que até rajás e sultões indianos pediam aos nossos vice-reis, que os mandasse às suas cortes como médicos assistentes para o tratamento das suas enfermidades graves”⁴⁵. Tudo isto demonstrava uma grandeza sem par de Portugal. Eram estes os homens de quinhentos. Para lá do heroísmo e da fé, eram grandes intelectuais que deixaram um legado inestimável à Humanidade.

Por sua vez, a presença portuguesa nestas paragens teria sido tão profunda, tão avassaladora que marcou profundamente o próprio oriental e que ainda na atualidade todo o seu vigor e influência de outrora se fazia sentir. Segundo José F. Ferreira Martins,

foram os portugueses que introduziram no Oriente novos métodos de agricultura, criaram novas indústrias, divulgaram novos costumes e pregaram uma nova religião, e, por fim, tentaram uma política de aproximação pelo casamento entre os seus soldados e

⁴¹ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Novembro 1937, p. 550.

⁴² CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Novembro 1937, p. 550.

⁴³ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Novembro 1937, p. 550.

⁴⁴ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Novembro 1937, p. 551

⁴⁵ CORREIA, Alberto C. Germano da Silva – “Antologia Colonial: 'os portugueses na Índia no século XVI'”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 46, Novembro 1937, p. 551

as orientais. [...] Os outros povos europeus que seguiram na esteira dos portugueses, algumas vezes tentaram modificar esses métodos e outras vezes procuraram ampliá-los, mas, por uma ou outra maneira, nunca conseguiram apagar de vez os vestígios da influência originária, que se manteve fortemente vincada no modo de ser e de agir da vida íntima, social e política dos povos, com os quais estiveram em contacto direto⁴⁶.

O que é de realçar é o suposto orgulho dos orientais desta relação íntima com os portugueses. Aliás, “em Bengala, e nas costas Oriental e Ocidental da península hindustânica, muitos naturais eurasiáticos e anglo-indianos sem mescla de sangue, gabam-se de que nas veias lhes corre sangue português, apontando entre os seus pares alguns dos nomes ilustres”⁴⁷.

O legado português enraizou-se, de forma notável, nos povos orientais e onde se podia verificar esse facto era “na maneira como a sua língua se infiltrou nas línguas asiáticas, integrando-se de tal maneira, que nem o tempo, nem a convivência com outros povos europeus conseguiram expurgá-la”. Os portugueses eram tão estimados e a influência da sua língua era tão vasta que “todos aqueles que a pudessem falar, conseguiam vencer a relutância e ganhar a estima até dos mais intransigentes”⁴⁸. Todavia, Luís Colaço demonstra que nos anos 40 “restam-nos apenas, dessa formidável e poderosa influência da língua portuguesa nos domínios comercial e político, alguns seus vocábulos disseminados nas línguas asiáticas que, certamente, perdurarão no futuro, vincando assim os vestígios da soberania portuguesa no Oriente”⁴⁹. Os vestígios desta influência lusa espalharam-se por todo o Oriente e pelos mais variados campos, desde as práticas sociais e económicas, passando pelo campo cultural, artístico e intelectual. Com efeito, o legado é tão forte e multifacetado que, segundo Augusto de Castro, “na Pérsia, ainda hoje quando se fala em portugueses diz-se 'senhores'; no Oriente, a palavra

⁴⁶ MARTINS José F. Ferreira – “Vestígios da Colonização que se não apagam”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 35, Novembro 1936, p. 443.

⁴⁷ MARTINS, José F. Ferreira – “Vestígios da Colonização que se não apagam”. *O Mundo Português*, Lisboa. Nº 35, Novembro 1936, p. 444.

⁴⁸ MARTINS, José F. Ferreira – “Vestígios da Colonização que se não apagam”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 35, Novembro 1936, p. 444-445.

⁴⁹ COLAÇO, Luís – “Os portugueses no Oriente”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 106, Outubro 1942: p. 446.

européu é sinónimo de português. A primeira arma que o Japão possuiu e que ainda hoje se expõe num museu de Tóquio foi portuguesa”⁵⁰.

Embora o domínio português tenha sido efémero, ele marcou, aparentemente, os povos orientais como nenhum outro. O sentimento de “portugalidade” que ficou impregnado em cada oriental transmite a ideia da exceção portuguesa no contacto e no trato com os povos não europeus. A forma como se impôs ao oriental, mais por persuasão do que por coação ao contrário do que fizeram os outros povos europeus que lhe sucederam, possibilitou a disseminação e a assimilação da cultura portuguesa por parte dos povos orientais como se fosse a sua. Apesar de tudo que representou o Oriente para Portugal, no campo material e imaginário, fica a sensação, através de alguns artigos de *O Mundo Português*, que os orientais beneficiaram bem mais da presença dos portugueses do que o contrário.

No entanto, Myron Malkiel-Jirmounsky oferece uma perspectiva relativamente diferente da questão. Este autor fala da ação portuguesa nas descobertas marítimas como a responsável pela “interpenetração de três grandes civilizações diferentes e originais: a civilização romano-gótica europeia, a civilização árabe [...] e a civilização hindú, com o seu culto do grandioso e do inverosímil, a sua fantasia desenfreada do monstruoso e do maravilhoso”⁵¹. De facto, fala-se neste artigo de uma relação estreita e contínua entre o Ocidente e o Oriente. O autor esforça-se por demonstrar que

desde sempre, houve interpenetração quase ininterrupta entre o Ocidente e o Oriente, no domínio do pensamento filosófico, das formas artísticas e das relações económicas. [...] Sabe-se hoje que, desde Alexandre da Macedónia até ao começo das Cruzadas, existia entre as Civilizações europeia e asiática [...] relações muito estreitas. Doutra maneira, como se poderia explicar a presença, na Europa, de certas formas artísticas orientais, ou de origem oriental, e a presença, nas Índias e na China, de certas outras formas ocidentais, de origem grega, por exemplo? [...] Tudo isto só pode ser interpretado como sendo um testemunho da intimidade e da continuidade das relações entre o Ocidente e o Oriente nesta época⁵².

⁵⁰ CASTRO, Augusto de – “A Exposição do Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 82 e 83, Outubro e Novembro 1940, p. 413

⁵¹ MALKIEL-JIRMOUNSKY, Myron – “Portugal e as Civilizações Orientais”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 109, Janeiro 1943, p. 584-587.

⁵² MALKIEL-JIRMOUNSKY, Myron – “Portugal e as Civilizações Orientais”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 109, Janeiro 1943, p. 584-587.

Malkiel-Jirmounsky completa esta teoria afirmando que “foi o Islão que levantou, para todo o resto da Idade-Média, a grande barreira entre estes dois mundos: o Ocidente e o Oriente”, e que “o grande problema da Europa do século XV foi, precisamente, restabelecer e realizar novamente o contacto direto com o Oriente”⁵³, sendo, portanto, fundamental a ação ultramarina portuguesa tendo em vista o reatamento desta relação. Neste campo de inter-relações, de inter-culturalidades e nesta projeção de “realidades” que se tornou o Oriente em Portugal, este autor, ao contrário da perspetiva referida anteriormente relativamente ao legado português que perdurava ainda no Oriente, fala de uma reciprocidade cultural inequívoca entre os dois polos civilizacionais e, marginalmente, entre o Oriente e Portugal. Argumenta que “a arte monumental portuguesa [do período das descobertas] reflete com uma acuidade particular, esta tríplice aliança”⁵⁴ que se fundara entre as três grandes civilizações já citadas. Outro exemplo desta influência oriental sobre Portugal foram “as formas decorativas chinesas [nos] aspetos exteriores das habitações portuguesas, dotando as casas de telhados encantadoramente extravagantes e emprestando à ornamentação o seu quer-que-é de extremo-oriental, que nunca mais desaparecerá”⁵⁵.

Contudo, Hermann Goetz noutro artigo publicado em *O Mundo Português*, apesar de seguir a ideia de que “com a descoberta do caminho marítimo para a Índia e a fundação do primeiro império colonial europeu, começou uma era de intenso intercâmbio cultural e assimilação entre o Ocidente e o Oriente”⁵⁶, acrescenta que

a civilização portuguesa pouco se deixou influenciar por esse novo contacto com a Índia. Pois, como os romanos, espanhóis e ingleses, os portugueses foram principalmente fundadores do império e pioneiros que levaram as suas próprias leis e cultura a raças e continentes estranhos. Serem medianeiros, assimilarem as melhores

⁵³ MALKIEL-JIRMOUNSKY, Myron – “Portugal e as Civilizações Orientais”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 109, Janeiro 1943, p. 584-587.

⁵⁴ MALKIEL-JIRMOUNSKY, Myron – “Portugal e as Civilizações Orientais”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 109, Janeiro 1943, p. 584-587.

⁵⁵ MALKIEL-JIRMOUNSKY, Myron – “Portugal e as Civilizações Orientais”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 109, Janeiro 1943, p. 584-587.

⁵⁶ GOETZ, Hermann – “Como os artistas clássicas da Europa viram o Oriente”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 65, Maio 1939, p. 201.

tradições do Oriente e enriquecerem a vida europeia com essas novas inspirações, foi obra de outras nações, como os gregos, italianos, alemães e franceses. [...] A gloriosa descoberta portuguesa do caminho marítimo para a Índia não deixou quase nenhum reflexo na arte ocidental. Sentiu-se apenas como o progresso vitorioso da civilização ocidental e da Cristandade deixando-nos, como seus monumentos, as pomposas igrejas e mosteiros de Goa e outros sítios. Somente o lindo mosteiro de Belém e alguns outros monumentos de Portugal acusam fraca influência do novo mundo descoberto do Oriente⁵⁷.

A projeção da influência do Oriente em Portugal, nas mais variadas facetas artísticas e intelectuais, não alcançou, na verdade, a magnitude que atingiu em outros países europeus. Portugal não procurava, no Oriente, uma realidade científica ou artística, mas uma realidade virtuosa e atraente. Era um espaço de memórias, de ruínas sugestivas, era o lugar adequado para a nação expressar os seus mitos, as suas obsessões e a sua vocação existencial. O Oriente apresenta-se, portanto, como a fonte principal de uma ideia romântica de uma reconstrução restauradora de um “mundo” passado, sendo, assim, projetado um império com uma dimensão imaginativa e irrealizável. Portugal precisava do Oriente para se redefinir como potência colonizadora e para legitimar a sua própria revitalização. Os seus sonhos e memórias dissolveram-se na contemplação das maravilhas que recriou, discursiva e imagetivamente. Com a capacidade de gozar livremente as suas próprias interpretações, Portugal vagueia informalmente pelas suas “riquezas” orientais. O Oriente era um *déjà vu*, um lugar a que se regressou com insistência muito depois da viagem ter terminado.

Esta forma de “olhar” o Oriente levou, na realidade, a um completo desinteresse pelos povos orientais na realidade. Aliás, nem sequer se pode afirmar que Portugal tenha produzido um “saber” imperial consistente, à medida do empreendimento sistemático realizado por ingleses e franceses. Esta completa ausência de conhecimento do Oriente e do oriental é afirmada por Leite de Magalhães, nas páginas que dedica à China diz que:

⁵⁷ GOETZ, Hermann – “Como os artistas clássicas da Europa viram o Oriente”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 65, Maio 1939, p. 201-205. Nesta questão, é importante ter em conta o contexto político em que estas opiniões foram formuladas. Embora se encontrem espaçadas por poucos anos, há que referir que desde os inícios dos anos 40 houve uma relativa mudança de posição ideológica por parte do Estado Novo, adotando, gradualmente, as teorias do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre. O seu Luso-tropicalismo defendia e promovia um “modo de ser português”, que se baseava numa ligação íntima entre os portugueses e os não europeus. Assim sendo, a opinião de Jirounsky vai mais encontro desta linha de pensamento, enquanto que Goetz tratava de afirmar a imagem de Portugal como império fundador.

para nós [...] o que sempre interessou na China foi o comércio: as porcelanas maravilhosas, as sedas e bordados de fino gosto, as peças de bronze e de marfim pacientemente trabalhadas, e os aromáticos artigos de sândalo e cânfora. [...] Conhecíamos a China pelos seus vícios e suas misérias, e pelos seus bandos de piratas, e pela condição inferior da mulher, e pelos espetáculos teatrais, onde se colhia uma impressão penosa. [...] Mas há pior ainda: o nosso desinteresse pela vida psíquica do povo chinês foi tão completo que nem mesmo o que haveria nela de honroso para nós próprios, que leváramos ao seio da China a sementeira da Fé Cristã, foi jamais suficientemente enaltecido⁵⁸.

O Oriente, no entanto, também era representado por todo o seu exotismo e densidade mitológica. A forma como o seu luxo e riqueza seduziu e embriagou os sentidos ao ocidental é descrito por Germano Correia em *O Mundo Português*. O seu relato sobre o culto de Agni, “uma das raras reminiscências do Hinduísmo védico”, é um autêntico manancial de exotismo, que remete o leitor para um mundo fabuloso, alucinante, atemporal, excêntrico e sensual. De facto, dizia que a sua “imaginação, encandecida pela fantasia mitológica, pintava [...] visões fugidias sem conta”⁵⁹, sendo as descrições deste teor:

Aqui, bem perto da canoa, surgia inopinadamente um bando de *Apsaras* esquivas, dançando em volta de uma pira gigantesca, perseguidas por Gandarvas amorosos a dedilharem *saranguís* de ouro, de cujas cordas pareciam arrancar mais harmoniosas duma sinfonia imaginária. Acolá, era um grupo deslumbrador de exóticos personagens a reluzir ouro e pedrarias, não se sabendo se eram as refulgentes imagens dos moradores da celestial *Kailasa*, ou se rajás agaloados e cravejados de raras preciosidades, num conciliábulo faustoso e ofuscante, em atitude de adoração à deusa do fogo⁶⁰.

⁵⁸ MAGALHÃES, Leite de – “Portugal e a fé católica no celeste império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 106, Outubro 1942, p. 402-403.

⁵⁹ CORREIA, Germano – “O culto de Agni em Goa/ Uma visão dos tempos védicos”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 340.

⁶⁰ CORREIA, Germano – “O culto de Agni em Goa/ Uma visão dos tempos védicos”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 340.

Este era um sem “nunca acabar de alucinações”, “de miragens matinais, umas alegres e harmoniosas, outras macabras e de imagem invertida, qual visão estereoscópica de um caleidoscópio”⁶¹, que davam, a Germano Correia, a sensação “de recuar dezenas de séculos”⁶², facto que o leva a afirmar que “assim devia ter sido nos tempos primitivos. [...] Hoje, como há séculos atrás, o binduismo, imobilizado pela narcose religiosa, reza os mesmos *mantras* e recita as mesmas *múdras*”⁶³. Também a aparição das “*apsaras* incarnadas em corpos de mulheres”⁶⁴ lhe dava este sentimento de regresso a um passado místico e longínquo, mas ao mesmo tempo imóvel, inerte. Com efeito, toda a arte coreográfica e sensual do bailado das *devadassís*, “as suas atitudes extáticas, em que as poses hieráticas se sucediam com lentidão e arte, davam a fugidia visão de que teriam as danças maravilhosas da Menaca e do Ramaiana”. Conclui dizendo que teve “naquele momento a impressão de ver [...] uma *avatara* da mitológica dançarina cantada por *Valmiki*”⁶⁵.

Num registo muito semelhante, Jaime do Inso conta a sua *Visão da Índia*, onde assistira à “festa índia do Divali, – o ano novo”⁶⁶. Aqui sente-se “preso como dum encantamento!”⁶⁷, onde “as cores mirabolantes das ornamentações, os trajos exóticos, tudo aquilo tão cheio de luz [...] quase me faz vertigens”⁶⁸, levando este efeito a que o autor se perguntasse se “aquela embriaguês de luz, de cores e de ambiente, aqueles velhos de longas barbas e turbantes, [...] se tudo aquilo não passaria de um sonho, um

⁶¹ CORREIA, Germano – “O culto de Agni em Goa/ Uma visão dos tempos védicos”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 340.

⁶² CORREIA, Germano – “O culto de Agni em Goa/ Uma visão dos tempos védicos”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 341.

⁶³ CORREIA, Germano – “O culto de Agni em Goa/ Uma visão dos tempos védicos”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 341.

⁶⁴ CORREIA, Germano – “O culto de Agni em Goa/ Uma visão dos tempos védicos”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 344.

⁶⁵ CORREIA, Germano – “O culto de Agni em Goa/ Uma visão dos tempos védicos”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 345.

⁶⁶ INSO, Jaime do – “Visão da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 347.

⁶⁷ INSO, Jaime do – “Visão da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 349.

⁶⁸ INSO, Jaime do – “Visão da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 349.

pesadelo, uma visão!”⁶⁹, e acaba concluindo que “era uma visão sim, embora mesquinha comparada com o esplendor daquela terra de lendas e mistério onde vivem os Rajás”⁷⁰.

Também A. Emílio Gomes segue a mesma linha, afirmando que a “teogonia [indiana], desnorteia. Os seus costumes espantam. Excentricidades seguidas, criaram entre nós uma consciência oriental, logo após o regresso dos audaciosos navegadores”⁷¹. De facto, tudo isto é resultado da “luminosidade extravagante e policroma”⁷² da história e religião mitológica hindu que “aos nossos olhos [...] representam mais do que a aspiração de rasgar o véu do incognoscível; a conformação mental é outra”⁷³. Das suas crenças, defende o autor,

Distingue-se [...] a imaginativa popular. A seta de Parsurama, indicando ao mar a sua fronteira com a terra seca, a doutrina dos avatares encarnando os deuses das tribos derrotadas e adotando-os depois como fizeram os brâmanes a Krishna (o Cristo da Índia) e ao próprio Buda, a diferenciação de castas, desde o fausto estrondoso dos rajás à intangibilidade do pária, a vida dos mahatmas, a atitude passiva de rebeldia, representam conceções dificilmente perfilháveis pelo ethos ocidental. As lendas demonstram uma fantasia excêntrica, menos digna de curiosidade ligeira do que de exame comparativo. [...] Muitas outras particularidades oferece a Índia, como compensação ao estudioso do Ocidente⁷⁴.

Configurar o Oriente, dar-lhe forma, identidade e definição é, segundo Said, compreender que esta descrição é obtida num intercâmbio unilateral: “enquanto *eles* falavam e agiam [os orientais], *ele* [o orientalista, o europeu] observava e escrevia, [...] e o que escreveu deveria funcionar como conhecimento útil, não para os orientais, mas

⁶⁹ INSO, Jaime do – “Visão da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 350.

⁷⁰ INSO, Jaime do – “Visão da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 350.

⁷¹ GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 101, Maio 1942, p. 222.

⁷² GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 101 Maio 1942, p. 222.

⁷³ GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 101 Maio 1942, p. 222.

⁷⁴ GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 101 Maio 1942, p. 222-223.

para a Europa” (SAID, 2004: 187). Embora a ideia de Portugal passe, em grande parte, em regenerar o “seu” Oriente já desvitalizado, sendo seu objetivo torná-lo visível, transmitir aos leitores uma visão detalhada da possibilidade de um reatamento da História, verifica-se que também houve tentativas de lhes oferecer um retrato do Oriente e dos orientais. Através das palavras de Germano Correia, Jaime do Inso e Emílio Gomes torna-se, antes de tudo, evidente como cada particularidade, como cada comportamento faz do Oriente um quadro vivo de tudo aquilo que é extravagante. As “alucinações”, as “visões” e todas as “excentricidades” que tiveram diante de si, toda a embriaguez resultante da exacerbação dos sentidos, são imagens que representam, simbolizam e enfatizam o exótico, que permitiam demonstrar um Oriente absolutamente diferente do Ocidente. As viagens e os relatos demonstram um observador nunca envolvido, sempre afastado, mas cuja sensibilidade e estatuto ocidental lhes permitiu relatar, com autoridade, o comportamento e as peculiaridades de um Oriente estranho. Emílio Gomes fala de toda “a estranheza causada por este ambiente”⁷⁵, Jaime do Inso demonstra um sentir “tão diferente”⁷⁶, de um ambiente que o fez sentir “tão alheio”⁷⁷ que o desencanto, ao contactar com o Oriente, outrora terra de “esplendor”, apodera-se dele. Germano Correia transmite aos leitores uma autêntica analogia dos tempos védicos, visto que compara insistentemente aquilo que vê e aquilo que, supostamente, foi. Esta aparente imobilidade, essa constante “impressão de recuar dezenas de séculos”, faz com que o Oriente se torne mais acessível ao leitor, dando a ideia que o Oriente pode ser decodificado e traduzido, não pelo contacto efetivo mas através das representações criadas por orientalistas.

Num império em que, tal como diz Marinho da Silva, “não há dominadores ou dominados, não há raças nobres e raças inferiores”⁷⁸, onde “todos têm livre acesso aos benefícios da civilização”⁷⁹, pressupõe-se o reconhecimento da diferença cultural.

⁷⁵ GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 101, Maio 1942, p. 222.

⁷⁶ INSO, Jaime do – “Visão da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 350.

⁷⁷ INSO, Jaime do – “Visão da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 350.

⁷⁸ SILVA, Marinho da – “Política Imperial: continuamos uma obra”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 127 Julho 1944, p. 273.

⁷⁹ SILVA, Marinho da – “Política Imperial: continuamos uma obra”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 127, Julho 1944, p. 273.

Porém, o Estado Novo não respeitou isso. Num projeto que se pretendia demonstrar uma unidade nacional e uma integração cultural, a natureza do *Outro* apenas era admitida na medida em que participava dos valores do colonizador, ou seja, a cultura e identidade do colonizado é automaticamente relegada para segundo plano, valorizando-se, portanto, a sua capacidade de assimilação do modelo português. A existência social, cultural e política destas populações estava dependente da forma como se adaptaram à cultura dominante, da forma como adotaram o seu vestuário, a linguagem, a religião, etc. Controlados por um colonizador que, na mesma proporção, os trazia à “civilização” e os afastava dela, idealizou-se um império fictício, no qual o exotismo, o pitoresco e a alteridade foram exacerbados, e onde todas as raças foram colocadas numa posição de inferioridade em relação aos portugueses da metrópole.

A domesticação da diferença possibilitou a reinterpretação e reavaliação das outras culturas sob a perspectiva e fundamentos de uma pretensa e imutável superioridade política, cultural e moral de Portugal sobre os outros povos. Na verdade, era a consciência de que se era “império” e de que se era superior, que conferia alguns direitos ao colonizador, tal como afirmava José de Oliveira Boléo, como o de “observar os costumes tradicionais dos povos dominados, [...] o direito de indicar uma linha de conduta moral e intelectual”⁸⁰ e o direito de usar a força para reprimir “práticas que possam ferir uma moral elevada”⁸¹. Porém, “o indígena é o nosso principal cuidado, hoje como nas épocas longínquas em que os nossos primeiros missionários levaram até ao último Oriente a palavra de Cristo e o nome português”⁸². De facto, tudo parecia processar-se de forma a beneficiar não o colonizador mas o colonizado. O imperialismo português surgia como uma bênção para os povos que estavam sobre o seu domínio. A sua suposta carência de preconceitos, a sua fraternidade e a sua forma de conviver com as diversas castas e raças do seu império, permitiam uma sujeição do autóctone simplesmente pela afeição, sendo desnecessária a coação. A superioridade portuguesa impunha-se, assim, como uma evidência.

⁸⁰ BOLÉO, José de Oliveira – “O império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 54, Junho 1938, p. 260.

⁸¹ BOLÉO, José de Oliveira – “O império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 54, Junho 1938, p. 260.

⁸² BOLÉO, José de Oliveira – “O império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 54, Junho 1938, p. 260.

4. O Mundo Português e as ambivalências do discurso sobre o Oriente

4.1 Lusitanismo e Orientalismo – os povos orientais no “lar” português

O Oriente, num contexto de espaço/memória, constituiu-se, durante os anos 30 e 40 do século XX, como um discurso de forte impacto político. Vivendo-se um período de plena afirmação do império e dos valores da Raça, toda uma ideologia é criada, mantida e aperfeiçoada de forma a realçar as qualidades do poder colonizador e da imagética imperialista, como já foi visto. A revalorização das terras do Oriente surge, portanto, neste quadro como uma autêntica arma ideológica da política imperialista levada a cabo pelo regime do Estado Novo.

De facto, mostrar o passado aos indivíduos, tendo em consideração determinadas aspirações políticas, transformando-os em alicerces espirituais, em guia do amanhã, que oferecem uma verdade que transcende a própria realidade e impõe ao sujeito a responsabilidade de dar continuidade a uma História que, supostamente, herda e que é obrigado a prosseguir, tudo isso surge como uma vontade e um meio de deturpar a realidade de forma a conseguir determinados objetivos. A visão orgânica e fechada da sociedade proposta pelo autoritarismo, em que os interesses individuais são submetidos aos da comunidade, concebe, de certa maneira, este projeto de mobilização, unidade e regeneração por um ideal superior, atemporal e imaterial. Na realidade do fascismo português, o império representa este papel, ou seja, é promovida e formada a imagem de que a sua existência e manutenção correspondia à finalidade histórica de Portugal.

Com efeito, este projeto continuamente sonhado que era o império estimulava o ego da nação e legitimava a sua vocação existencial. A identidade nacional dissolveu-se neste empreendimento irrealizável, consubstanciando um ideal de unidade entre os povos que o habitavam, embora fosse a diversidade étnica e cultural que o caracterizava e compunha. Na verdade, sob os desígnios do império, a pluralidade cultural dos povos colonizados foi subalternizada sob a ação do colonizador, de forma a que, aparentemente, os primeiros participassem e compartilhassem da identidade do último. A imagem de Portugal projetada pelo Estado Novo pretendia demonstrar a manifestação de uma *Portugalidade* (CUNHA, 2001: 110) intrínseca que revestia o espírito de cada habitante do império, independentemente de ter nascido na metrópole ou nas colónias. A partilha de uma língua, fé e história “superiores” com povos vistos como “atrasados”, cujas formas culturais, religiosas, sociais e estéticas estão claramente afastadas daquelas

com que o colonizador se identifica, traduz, teoricamente, uma vontade humanitária em elevar a condição civilizacional do colonizado. Em Portugal, para lá deste elemento de particular importância, existe a necessidade de apresentar uma política colonial distinta das outras potências europeias.

De facto, enquanto outros promoviam a segregação e o extermínio racial, em Portugal o projeto de integração e assimilação do indígena era apresentado como um dos traços distintivos da ação colonial portuguesa. Tal como diz Marinho da Silva,

É a História – autêntica e não deformada ao sabor de mesquinhos interesses – que nos garante jamais terem os portugueses feito, como sistema de predomínio e como base da posse territorial, “a política de extermínio das populações nativas”. [...] houve sempre [...] o desejo de levar a bom porto outra política: – a da assimilação do indígena, consequentemente a sua cristianização, o seu aporuguesamento. Destarte, conseguiu-se realizar, em moldes únicos, uma *unidade lusíada* [...] ⁸³.

Porém, tal como já foi referido no segundo capítulo, a realidade assentava numa estrutura civilizacional rigidamente hierarquizada e numa política fortemente etnocêntrica, racista e resistente a outras formas de pensar e de agir. Embora o discurso oficial do regime expressasse o desejo de fazer evoluir os autóctones das colónias de forma a adquirirem plenamente a cidadania portuguesa, a verdade é que este evolucionismo social não é mais do que retórica política.

Este rumo traçado pelo Estado Novo levou, no plano discursivo, os portugueses de volta a Oriente. A sua politização e instrumentalização, enquanto memória perene dos feitos gloriosos portugueses, serviu para demonstrar o método exemplar da colonização portuguesa na sua época dourada e como os mesmos traços ainda se mantinham na política colonial salazarista. Esta ideia é dada por Alves de Azevedo quando diz que

não teria lembrado a muitos homens do tempo de Albuquerque, ou posteriores, que um povo conquistado podia vir a ser mais feliz com a conquista. Considerar os naturais

⁸³ SILVA, Marinho da – “Política imperial IX”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 106, Outubro 1942, p. 438

duma colónia como meros servidores do branco mas como súbditos do mesmo Estado, cujas liberdades são garantidas pela mesma bandeira, é também ideia moderna⁸⁴.

Destas palavras, sobressaem, sobretudo, dois conceitos: felicidade e liberdade. De facto, o poder colonial produz a realidade do colonizado da forma que mais lhe convém. Sujeito a uma vasta gama de conotações que descrevem, constroem e representam a sua identidade e realidade, o indígena é modelado sistematicamente pelos padrões e interesses de quem o observa e descreve. A felicidade inerente ao facto de ser conquistado por portugueses, sinónimo e garantia de liberdades que não poderia usufruir sob o domínio de mais nenhum povo, é exemplo de uma criação discursiva que apontava, por um lado, para a singularidade do relacionamento dos portugueses com os nativos e, por outro, para a própria subalternização dos povos orientais, dando a impressão que seria preferível o domínio português à própria autodeterminação. Apesar de, aparentemente, existir abertura para a diversidade cultural no espaço imperial português, aliás, Marinho da Silva diz que o “respeito pelo costume do nativo não é produto de fraqueza: constitui uma das facetas da política de unidade”⁸⁵, o facto é que foi notável o desinteresse dos portugueses num diálogo de intercâmbio cultural.

A estruturação e composição da sociedade colonial portuguesa, que hierarquiza a diversidade das suas culturas por diferentes “estados” ou “graus” de um desenvolvimento que, no fundo, convergem para o mesmo fim, faz do império uma ilustração de uma identidade apenas plural na aparência, visto que projeta no sonho imperial uma unidade que traça um único caminho para todos os povos que o compõem, a cidadania portuguesa. Todo o processo desencadeado de forma a serem estabelecidos os limites – imaginários – dos graus civilizacionais entre os povos colonizados servia para perceber a que distancia estariam cada uma destas populações de serem “plenamente” portuguesas. Esta foi a forma encontrada para domesticar a diferença em relação ao que era o “padrão” civilizacional a seguir, e servia de “tampão”, impedindo uma participação plena dos povos “inferiores” no universo cultural lusitano.

Neste contexto, o rumo para todos os indivíduos e espaços do império era, tal como defendia Manuel Anselmo, de “lusitanismo integral, isto é, de aporuguesamento,

⁸⁴ AZEVEDO, Alves – “Como ganhamos e perdemos Malaca”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 70, Outubro 1939, p. 390.

⁸⁵ SILVA, Marinho da – “Política imperial IX”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 106, Outubro 1942, p. 440.

em tudo, das nossas províncias de além-mar, esquecendo-nos de que elas foram Colónias. Urge levar para lá, a par das nossas leis, a nossa alma portuguesa [...]”⁸⁶. No campo discursivo, o Estado Novo procurou incutir na opinião pública a “edificação” deste Portugal uno e homogéneo. Em *O Mundo Português*, fonte elucidativa da estrutura e linguagem do discurso adotado pelo regime, é nítida a pretensão de legitimar esta realização. Exemplo do que acaba de ser referido, num período em que já era notória a influência dos acontecimentos na Índia Britânica em Goa, em que Timor entrava nos bastidores da II Guerra Mundial como elemento de grande importância estratégica tanto para Japoneses como para Australianos, e em Macau crescia perigosamente a presença de organizações bolchevistas (GUNN, 1998: 156), são as palavras de A. Emílio Gomes, que afirmava o quanto era “consolador verificar-se que uma das *etapas* [da política colonial portuguesa] parece totalmente alcançada: a metrópole e as terras portuguesas no Ultramar, identificam-se nos sentimentos patrióticos”⁸⁷.

Este sentimento patriótico das populações orientais, o orgulho de serem portugueses, era “evidente” aos olhos de quem observava e governava estes povos. Na verdade, este era um facto incontestável. Segundo J. Benedito Gomes, português nascido em Goa, “a Índia regozija-se em ser portuguesa”⁸⁸, “sente-se verdadeiramente portuguesa”⁸⁹ pelo facto de beneficiar a nível social, cultural e económico do domínio português. O mesmo Benedito Gomes argumenta que, ao longo da história da Índia portuguesa, existiram “homens que pela sua cultura, instrução e correção de atos mereceram ser nomeados Chefes das províncias do Ultramar”, assim como também existiram “filhos de Goa espalhados nos quadros de saúde, na magistratura, na missionação, no exército e no magistério”⁹⁰. Este benefício e reconhecimento que Portugal lhes concedeu deveu-se, em grande parte, à forma como se afeioaram e

⁸⁶ ANSELMO, Manuel – “Idea Portuguesa de Império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 14, Fevereiro 1935, p. 59.

⁸⁷ GOMES, A. Emílio – “Esteve ou não Camões em Macau?”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 92 e 93, Agosto e Setembro 1941, p. 355.

⁸⁸ GOMES, J. Benedito – “A obra imperialista portuguesa: uma obra missionária dum filho da Índia em Timor”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 52, Abril 1938, p. 184.

⁸⁹ GOMES, J. Benedito – “Expansão da espiritualidade portuguesa”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 77, Maio 1940, p. 199.

⁹⁰ GOMES, J. Benedito – “A obra imperialista portuguesa: uma obra missionária dum filho da Índia em Timor”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 52, Abril 1938, p. 184-185.

assimilaram a língua, à religião e aos usos e costumes portugueses. Levando o espírito da Pátria lusitana, distinguiram-se, sobretudo, da população da Índia britânica. A mesma opinião é partilhada por D. José da Costa Nunes, que apresenta o seguinte argumento:

O goês, pela sua cultura, pela sua religião, pelo seu espírito ocidentalizado, pelas suas qualidades de trabalho, pelas suas iniciativas por vezes de vulto, destaca-se enormemente dos outros grupos populacionais indianos. Tem sido ele o braço direito da Grã-Bretanha, na construção de portos e cidades, na organização e funcionamento dos serviços públicos, no desenvolvimento comercial e industrial, na exploração das riquezas naturais, em tantas iniciativas que traduzem progresso e bem-estar⁹¹.

De facto, esta existência “superior” que Portugal proporcionava aos goeses fazia com que aquilo que os distinguia, que os tornava singulares aos olhos do colonizador e das outras potências do Ocidente fosse a sua própria anulação social, política e cultural em função da identidade portuguesa. Segundo o mesmo D. José da Costa Nunes, o goês era “português pelo coração, porque foi Portugal que lhe levou, a par da cultura ocidental, a religião católica, a que é tão fiel”, e era “em toda a parte onde vive, uma afirmação da superioridade do nosso método colonizador”⁹². Ou seja, o que sai valorizado, no fundo, deste discurso é a política colonial portuguesa que fez do goês um modelo a ser seguido. A sua cultura, na realidade, prima pela ausência. O que é construído e fornecido aos leitores de *O Mundo Português* é um cenário que expressou a superioridade do colonizador em relação ao colonizado e em comparação com outras nações colonizadoras. Esta última ideia é ainda mais reforçada e desenvolvida por D. José da Costa Nunes:

Nós não temos na Índia grandes cidades, grandes portos, grandes indústrias, grandes obras materiais, mas temos uma coisa que mais ninguém tem: uma população de nível moral, social, religioso e intelectual, incomparavelmente superior à do resto da Índia. [...] Os olhos vulgares, presos à matéria que deslumbra, não veem isto. Sugestionam-se com os arranha-céus, as largas avenidas, as luzes ofuscantes, as multidões cosmopolitas, o tráfego movimentado, as riquezas fabulosas, o luxo sem par, mas não veem que é mais

⁹¹ NUNES, D. José da Costa – “Um testemunho indiscutível”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 144, Dezembro 1945, p. 540.

⁹² NUNES, D. José da Costa – “Um testemunho indiscutível”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 144, Dezembro 1945, p. 540-541.

difícil, e mais nobre também, arrancar um povo ao viver ancestral de velhas e falsas religiões, para o igualar a nós, no seu pensar, no seu sentir e nos seus hábitos sociais. [...] Foi isto que fizemos na Índia; é isto o que os outros povos colonizadores jamais puderam fazer. É que nós fomos à Índia levados por um ideal; os outros por interesses. Eles conquistaram riquezas; nós conquistamos almas⁹³.

Sendo Portugal o mediador indispensável para o goês, absorvendo-o e dando-lhe as ferramentas necessárias para elevar a sua condição social, a produção e legitimação da sua inferioridade tornava-se fundamental para sustentar a ação portuguesa, visto que a sua ação, que era mais “difícil” e mais “nobre”, era apresentada como totalmente distinta das outras potências coloniais. A forma como arranca o goês do “viver ancestral de velhas e falsas religiões” e o torna superior aos outros indianos, faz da conquista de “almas” um método colonizador infalível. De facto, tudo isto são formas de incutir na opinião pública imagens de um Oriente que poderia ser verdadeiro, mas que na verdade responde aos interesses ideológicos do regime e do próprio que escreve. Esta construção, consoante aquilo que se precisa, fornece à sociedade portuguesa uma ideia de integração do goês que não aconteceu efetivamente.

Goa era apresentada, oficialmente, como o farol da religiosidade portuguesa no Oriente, era ilustrada como um autêntico padrão do espírito lusitano (STOCKER, 2005: 51-52). Contudo, a realidade era bem diferente. A importância do catolicismo foi constantemente empolada por Portugal – a comunidade hindu era majoritária religiosa e culturalmente – e a própria imposição da língua portuguesa não conseguia ultrapassar a marginalidade, visto que nem sequer a comunidade cristã abandonou o concanin, a língua materna (STOCKER, 2005: 49). Do ponto de vista político, sabe-se que desde o século XIX que os goeses lutavam pela libertação do seu território. A I República estimulou as expectativas através de uma liberdade religiosa e de uma condição de igualdade dos hindus perante a comunidade minoritária cristã (STOCKER, 2005: 33-34). Porém, todo e qualquer desejo de autonomia acabou por ser silenciado pela Ditadura Militar e pelo Estado Novo. Entre os finais da década de 1920 e ao longo das duas seguintes, assistiu-se a uma escalada de tensão no pequeno território português por influência dos acontecimentos na Índia britânica, onde subiam de tom as exigências de independência e a existência de liberdades civis (cf. STOCKER, 2005: 61-70). Na

⁹³ NUNES, D. José da Costa – “Um testemunho indiscutível”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 144, Dezembro 1945, p. 541

metrópole, o discurso e a imagem veiculadas defendiam a afeição cultural, social e religiosa de Goa a Portugal, sendo esta indiana apenas no plano geográfico. A propaganda do Estado Novo transmite, portanto, uma outra realidade. Amadeu Cunha, em dois artigos publicados em *O Mundo Português* no ano de 1946, dava conta, através das palavras de Vítor Dias, natural da Índia e professor da Escola Médico-Cirúrgica de Nova Goa, e de Marcelo Caetano, na altura ministro das Colónias, de uma Goa que respondia afirmativamente às necessidades da metrópole. Vítor Dias escreveu uma carta a Mahatma Gandhi que, segundo Amadeu Cunha, era “um testemunho, com incontestável autoridade, que honra quem o redigiu pela nobre justiça tão insuspeitamente rendida à mãe-pátria”, onde se salientava “os benefícios da doutrina cristã para os desprotegidos e para a elevação e dignidade dos povos hindus”⁹⁴. De facto, Vítor Dias afirmava que:

Sob estes ensinamentos modelou-se em Goa, um povo inteiro, mais ou menos homogéneo na sua ética social, das diferenças de religiões, de castas e de línguas. [...] Para vos dar uma ideia do 'standard' moral do nosso povo basta que vos diga: 1) – que a criminalidade em Goa é vinte vezes menor do que no vosso país; 2) – que há povoações onde durante séculos não se tem ouvido falar de um homicídio; 3) – que ninguém aqui morre de fome porque há sempre alguém que partilha o seu pão com quem não o tem; 4) – que a criminalidade entre os cristãos de Goa é menor que entre os não cristãos; 5) – que nunca se assistiu em Goa a cenas de intolerância religiosa como as que se lêem todos os dias nos vossos jornais; 6) – que os intocáveis a quem recusais uma gota de água dos vossos poços, servem nas nossas mesas como hábeis cozinheiros e nós comemos o alimento que eles preparam com as próprias mãos. Por último: serão necessários séculos para que a Índia nos ultrapasse em ética social. [...] A integração de Goa na Grande Índia privar-nos-ia do 'standard' moral adquirido durante quatro séculos de cristianização sob o Governo português. Por isso nós vos pedimos, venerando Mahatma, como o sábio da antiguidade: não nos tireis o que não nos podeis dar, porque o vosso povo o não tem: a nossa moral e a nossa cultura⁹⁵.

Na mesma linha segue, segundo Amadeu Cunha, Marcelo Caetano:

⁹⁴ CUNHA, Amadeu – “Fumos da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa Nº 3 e 4 de 1946, p. 186.

⁹⁵ CUNHA, Amadeu – “Fumos da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa, Nº 3 e 4 de 1946, p. 186.

A nossa Índia não é uma colónia, é um Estado português profundamente assimilado por séculos de constante influência da nossa cultura e da nossa religião. A sua integração num Estado indiano de predominante influência hindu ou maometana seria uma violência de que os indo-portugueses sofreriam duras consequências, mas que na nova organização política causaria também profundas perturbações. A nossa gente constituiria uma minoria religiosa, linguística e cultural de modo nenhum desprezível, sabido como é que o indo-português se distingue na Índia inglesa pela sua inteligência e pelas suas aptidões, fruto em grande parte da nossa secular influência⁹⁶.

Efetivamente, são dois discursos esclarecedores, seguidores da linha orientalista tal como Edward Said a identificou. Ou seja, são claras representações de um apagamento brutal tanto da realidade política e social de Goa como da própria identidade dos goeses. Um *standard* moral proveniente de uma cristianização que, na realidade, é diminuta, uma ética social “superior” proveniente do convívio com um povo que, na verdade oprimia culturas, era nitidamente racista e etnocêntrico, a sua inteligência ou aptidão singular para o trabalho, tudo isso é fruto da sua relação com os portugueses. O “indo-português” existia graças à Nação que o orientou nos difíceis rumos da civilização e o integrou no seu seio. Tudo isto vai ao encontro daquilo que Said defendeu como sendo uma faceta do Orientalismo, isto é, o oriental é visto como uma figura privada de evolução, condenado à inferioridade (SAID, 2004: 241). Apenas o homem branco poderia provocar melhorias nas suas condições de vida.

Toda esta cosmética discursiva tinha, no fundo, como objetivo legitimar um método e uma prática colonialista num período em que os ventos do anticolonialismo e da autodeterminação dos povos sopravam cada vez com maior intensidade. O Estado Novo alicerçava toda a sua política colonial nesta convicção da superioridade portuguesa face aos povos colonizados. Na Índia, todo o contexto de tensão não levou ao abandono da política paternalista e civilizadora, mas obrigou a concessões. Na verdade, a condição social dos habitantes do Estado da Índia – juntamente com os Macaenses e Cabo-verdianos – era pouco explícita no Ato Colonial e no Estatuto dos Indígenas. Embora estivessem numa posição reconhecidamente superior aos nativos das outras colónias, não eram também cidadãos. Ora, esta condição foi, decerto, dificilmente aceite pelo brâmane (STOCKER, 2005: 44), independentemente de ser

⁹⁶ CUNHA, Amadeu – “Ideias, factos e notícias do ultramar português”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 3 e 4 de 1946, p. 255.

cristão ou hindu, sendo alterada em 1945 com o reconhecimento do estatuto de “cidadãos” aos naturais do Estado da Índia, Macau e Cabo Verde (MATOS, 2006: 66). Também a denominação dos habitantes do Estado da Índia como “indo-portugueses”, tal como é utilizado por Marcelo Caetano no discurso acima citado, pressupõe uma aceitação, tolerada pelo regime, da fusão destas duas culturas. Esta era uma ideia certamente mais tolerada pela riqueza histórica e cultural da civilização em questão, não existindo, por exemplo, o luso-africano ou o luso-timorense. Com efeito, o “indo-português” era a prova de uma influência mútua entre um povo que foi espiritualmente grande, a Índia, e um outro que, supostamente, o era no presente, Portugal.

Da perspetiva de uma ideologia evolucionista, houve a necessidade de demonstrar um relacionamento entre as duas civilizações, mas de uma forma que ficasse visível a existência de uma ligação entre a matriz do vanguardismo civilizacional, o ariano, com aquele que se queria legitimar como herdeiro dessa vanguarda. Isso mesmo demonstra J. Vasco Benedito Gomes quando defende que este entrelaçar das duas culturas corresponde a “Portugal na Índia, e é também a Índia em Portugal. É produto ariano”⁹⁷.

Contudo, a partir de 1940, a mudança progressiva que se verifica no plano ideológico e discursivo, constrói esta relação através de uma ideia de reciprocidade que apresenta uma aparente “igualdade”, facto que não deve ser compreendido como alheio a tudo que sucedia na Índia britânica. Em *O Mundo Português*, A. Emílio Gomes segue esta linha de pensamento afirmando que o nível cultural indiano “nos dera já uma verdadeira aristocracia literária”⁹⁸. Para o autor, ao contrário de outros, o dinamismo cultural indo-português era evidente, apesar de concordar que

ainda hoje o traço dominante da coletividade indiana consiste no preconceito das castas; que, rendendo culto ao passado, o indiano substitui a iniciativa própria e o espírito realizador pela erudição, esperando resignadamente qualquer milagre para os seus problemas: que, embora incapaz de aplicar a justiça, aprecia-a, tem a ambição do prestígio e perde grande da vida em questiúnculas sem finalidade⁹⁹.

⁹⁷ GOMES, J. Vasco Benedito – “Expansão da espiritualidade portuguesa”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 77, Maio 1940, p. 204.

⁹⁸ GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 101, Maio 1942, p. 223.

⁹⁹ GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 101, Maio 1942, p. 223-224.

Apesar de ser dada a ideia de uma reciprocidade e de um reconhecimento cultural, o facto é que o indiano, por aquilo que demonstram os seus “traços dominantes”, precisava, mesmo assim, da correção e orientação ocidental.

De facto, o que se verifica é que não houve qualquer vontade em compreender o Oriente e os orientais, sendo constantemente valorizada a capacidade integradora dos portugueses e a forma como os colonizados necessitavam e se conseguiram *aportuguesar*. A alteridade oriental foi, portanto, colocada na sombra. Ao português da metrópole é dado a conhecer, num contexto que se crê de diferença, um paradigma familiar. Desta forma, pode-lhe ser transmitida a ideia de que estar em Macau poderia ser como estar em qualquer cidade metropolitana de Portugal. Esta é a sensação que fica da leitura da transcrição presente em *O Mundo Português de China* de Camilo Pessanha:

É Macau a única terra do ultramar português em que as estações são as mesmas da Metrópole e sincrónicas com estas. É a única em que a Missa do Galo é celebrada em uma noite frígida de inverno; em que a exultação da aleluia nas almas religiosas coincide com o alvoreço da primavera [...]; em que a comemoração dos mortos queridos tem lugar no outono. Mais ainda: em Macau é fácil à imaginação exaltada pela nostalgia, em alguma nesga de pinhal, menos frequentada pela população chinesa, abstrair da visão dos prédios chineses, dos pagodes chineses, das sepulturas chinesas, das misteriosas inscrições chinesas, destacando a cada canto em retângulos de papel vermelho, das águas amarelas do rio e da rada, onde deslizam as lentas embarcações chinesas a certas horas do dia, a ilusão de terra portuguesa.¹⁰⁰

Este mesmo sentimento era, segundo José F. Ferreira Martins, já perceptível em Baçaim no século XVI, visto que “os recém-chegados, quando para lá seguiam, em pouco tempo conseguiam fazer adormecer a saudade da Pátria distante, porque Baçaim lhes parecia bem uma cidade de qualquer província de Portugal”. Com efeito, estas imagens que excluem do olhar europeu e ocidental todos os elementos do exotismo oriental e permitem um *flashback* da metrópole, sugerem uma integração exemplar das colónias orientais no “lar” lusitano. Porém, isto não é mais do que uma tentativa de mascarar o exótico. O *lusitanismo* com que se procurou cobrir toda e qualquer diferença

¹⁰⁰ PESSANHA, Camilo – “A obra cultural da Agência Geral das Colónias: Macau e a gruta de Camões”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 124, Abril 1944, p. 151-152

dos povos que habitavam o império, promovendo a supressão de toda a singularidade cultural em detrimento de uma afeição quase natural à cultura portuguesa, a afirmação de um orgulho em “ser” português inquestionável, é uma ficção que pretende, através da manipulação discursiva e imagética, o ressurgimento do orgulho nacional e a legitimação de um empreendimento colonial amplamente redutor, que inventa uma identidade coletiva para um conjunto de indivíduos muito distintos. Isso mesmo demonstrava Amadeu Cunha, que defendia que na Índia Portuguesa existia “uma população de nunca desmentido patriotismo, portuguesa e bem portuguesa de alma e coração”, e Marinho da Silva, quando afirmava que “Timor, mesmo sob ocupação nipónica, mantém, integralmente, a *alma lusitana* pelo portuguesismo inquebrantável de naturais e colonos”¹⁰¹. Esta identificação patriótica ainda é mais empolada por Hugo Rocha, através de um artigo dedicado à obra *Timor Português* de Mendes Correia, onde transcreve um encontro deste com um jovem timorense que conheceu na Exposição Colonial do Porto em 1934 cujo “amor” à pátria portuguesa o sensibilizou:

[Adriano Côrte Real] sorria de júbilo. De júbilo – reparai bem – que lhe era causado por se ver em terra portuguesa da Metrópole. De júbilo que lhe vinha da sensação de pisar a terra da Mãe Pátria, a terra donde haviam partido aqueles que tinham civilizado a dele. Porque Adriano Côrte Real – reparai, ainda – é um patriota, um patriota como poucos. Um patriota que tem a paixão ardente da sua Pátria portuguesa. [...] Quando lhe perguntei como se aventurava a vir à Metrópole, Adriano respondeu-me: “- Meu pai gosta muito de Portugal, nós temos grande orgulho na nossa Mãe-Pátria”. [...] “Tanto na minha família como na do sr. Tenente coronel [Carlos Ximenes], todos adoram Portugal. É grande a nossa Mãe-Pátria”¹⁰².

De facto, a reestruturação e homogeneização da identidade dos povos orientais assentou no ideal de *lusitanismo*. No entanto, isto não passou de instrumentalização, opressão e preconceito, de uma forma de dominar e exercer autoridade sobre o *Outro*. Para Portugal, o importante não era o Oriente em si, mas tudo aquilo que o Oriente assimilava e representava de Portugal.

¹⁰¹ SILVA, Marinho da – “Política imperial IX”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 106, Outubro 1942, p. 439.

¹⁰² ROCHA, Hugo – “Timor – um livro e uma recordação”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 137, Maio 1945, p. 208.

4.2 A incompreensível alteridade e a persistência da dicotomia civilizado/primitivo

Esta imagem de que os povos da colónia e metrópole se identificavam no sentimento patriótico, esta ideia de “fraternidade” entre indivíduos muito distintos entre si, não pressupunha um reconhecimento de igualdade social e cultural. De facto, os portugueses, como qualquer outra nação colonial, considerava-se uma “raça” exemplar, a medida de todas as outras. Esta sua tendência etnocêntrica atribuía, de forma imediata, uma condição inferior aos nativos das suas colónias, discriminava-os a partir do momento que se julgava superior ao *Outro*. Este discurso de permanente estereotipização do colonizado era necessário para legitimar a ação civilizadora e evangelizadora de Portugal. Assim sendo, o que o regime dava a conhecer sobre estas populações, as considerações, as imagens e as descrições que produzia, iam ao encontro do seu desejo em afirmar a sua suposta identidade nacional. Com efeito, embora pudesse dar a perceber uma ideia de unidade, tal como pretendia, não deixava de estar presente, de forma igualmente subtil e veemente, a representação da desigualdade do colonizado em relação ao colonizador.

Efetivamente, o evolucionismo social foi o paradigma da narrativa colonial portuguesa nos anos 30 e 40, protegendo o cânone do progresso e civilização ocidental. Na verdade, esta teoria que sustentava a superioridade do homem branco permitiu que o seu saber, a sua cultura e a sua experiência criassem, tendo por base os padrões e critérios da avaliação ocidentais, o indígena enquanto “espaço” vazio, desprovido de conhecimentos. De facto, a ideia que se quer dar é que a ação colonizadora é absolutamente necessária para os colonizados. Alves de Azevedo corrobora, em parte, esta ideia. Num artigo em que lança um ataque feroz ao anticolonialismo e ao comunismo defende que:

As raças atrasadas não só são incapazes de progredir desacompanhadas do fermento branco mas ainda serão sempre obrigadas mau grado a sua ânsia de liberdade a aceitar a presença do europeu sem o qual voltarão ao estado de barbarie em que se encontravam antes de ser iniciado o movimento colonizador¹⁰³.

¹⁰³ AZEVEDO, F. Alves de – “Antes da chegada dos ferozes colonizadores”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 332

Seguidamente são dados vários exemplos que demonstravam a selvajaria, o primitivismo, longe da condição civilizacional que Portugal deu posteriormente às suas colónias:

As epidemias, as fomes, as mulheres dando à luz sobre fogões quentíssimos para amadurecer o fruto – do que resultava muitas vezes a morte da criança ou da mãe e frequentemente das duas – constituíam hábito e regra por todo o Oriente¹⁰⁴.

A ideia era demonstrar que:

Perante esta confusão arrepiante de práticas revoltantes e crueldades absurdas [...] antes a adoção dos nossos métodos, da sistematização dos nossos processos. Porque para os anticolonialistas de profissão, de nada vale o mérito dos nossos médicos, administradores e missionários morrendo de peste, febre amarela, doença do sono etc., e contribuindo ainda poderosamente para a elevação do estatuto vital das raças indígenas, antes que abandonem por outras latitudes mais hospitaleiras os povos atrasados que sofrem¹⁰⁵.

Com efeito, Portugal, para estes povos “atrasados”, era a esperança de algo melhor. Portugal arrancou-os da inércia e da preguiça, educando-os para o trabalho, do paganismo e da obscuridade, trazendo-lhe a palavra de Cristo. Na verdade, teriam mais para agradecer do que para revoltar-se contra o colonizador. Esta é a ideia que transmite Leite de Magalhães em relação à população timorense. Orgulhoso de tudo aquilo a que assistiu na colónia, afirmava que “as nossas populações superavam, em número e em qualidade, as do território vizinho”, e que as “populações agora submissas e agradecidas, cujos filhos procuram as escolas e as igrejas para falarem a nossa língua e viverem na

¹⁰⁴ AZEVEDO, F. Alves de – “Antes da chegada dos ferozes colonizadores”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 333.

¹⁰⁵ AZEVEDO, F. Alves de – “Antes da chegada dos ferozes colonizadores”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 9 e 10, Setembro e Outubro 1934, p. 333-334.

doçura da nossa fé” eram a demonstração daquilo para que Portugal estava destinada, ou seja, “de nos gastarmos e sofrermos para bem da Humanidade”¹⁰⁶.

De facto, a vocação imperial portuguesa prende-se a esta capacidade civilizadora, à ideia que a nação tinha algo para oferecer, algo para acrescentar às civilizações inferiores. No entanto, tudo aquilo que tinha para dar estava preso a um projeto espiritual desligado de todo o materialismo que obcecava as outras nações coloniais. Tal como diz Leite de Magalhães, “a obra portuguesa nunca assentou sobre alicerces de ouro. [...] A pilhagem, que enriqueceu outras nações, nunca sujou os cofres da pequena casa lusitana”¹⁰⁷. Assim sendo, foi através de uma superioridade moral, concedida pela inspiração e fé cristã, que Portugal civilizou bárbaros e selvagens. Este desinteresse e a forte carga humanista foi o padrão da missão lusitana. Este “dom” colonizador, entrecruzado num espírito missionário e numa experiência histórica multissecular, fizeram do ato de “civilizar” uma vocação muito particular. Mário Marques explica que

São muitos e variados os instrumentos de civilização que o dominador pode empregar na sua missão de aperfeiçoar a organização social das raças dominadas. É pelas missões religiosas e escolares de vários graus que o povo colonizador exerce a sua ação civilizadora, no campo educativo. É pela criação de leis e regulamentos apropriados, pela distribuição equitativa do imposto, organização do crédito agrícola, estabelecimento de tribunais indígenas, melhorias materiais e facilidade de comunicações que se fomenta a evolução social dos indígenas. Como é, ainda, pela assistência médica, em todas as suas modalidades e aperfeiçoamentos, e por uma rigorosa e inteligente fiscalização do trabalho, – válvula de segurança contra o depauperamento das raças e os abusos em que, por vezes, se lançam os exploradores das sociedades nascentes, – que o Estado colonizador capta a simpatia e admiração do colonizado e lhe demonstra praticamente o espírito de elevada intenção que o levou a colonizar¹⁰⁸.

¹⁰⁶ MAGALHÃES, Coronel Leite de – “Timor, – a desventurada”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 45, Setembro 1937, p.393-394.

¹⁰⁷ MAGALHÃES, Coronel Leite de – “Timor, – a desventurada”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 45, Setembro 1937, p.394.

¹⁰⁸ MARQUES, Mário – “Comportamento do colonizador para com as raças indígenas”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 92 e 93, Agosto e Setembro 1941, p. 328-329.

A conversão religiosa do indígena, o trabalho e a educação, foram os meios de ação utilizados de forma a possibilitar a evolução do indígena. De facto, J. Benedito Gomes corrobora a importância das missões religiosas na assimilação política do autóctone. Afirmava que “as missões são como uma necessidade nacional para um império ainda tão vasto, contendo bastantes terras para agricultura e populações ainda atrasadas, como em Angola, Moçambique, Guiné e Timor”¹⁰⁹.

A Oriente, Timor era, efetivamente, a maior “preocupação” do regime. Se Macau e o Estado da Índia tinham uma condição social e cultural vista como superior em relação às outras colónias do império, sendo regularmente enfatizada a existência de naturais destas colónias como funcionários de quadros superiores, como médicos, juízes, etc., Timor encontrava-se na base da hierarquia civilizacional, estando próximo da barbárie. Porém, tendo como base uma ação civilizadora baseada no trabalho, como referido, os portugueses conseguiram, segundo Marinho da Silva, “muitos progressos dos indígenas de Timor, e devido a ela se encontram timorenses bons carpinteiros, pedreiros, ferreiros, motoristas, criados, empregados comerciais, empregados de escritório e até alguns funcionários públicos dos quadros de Fazenda, Correios e Administrativo”¹¹⁰.

O que se verifica, ao longo de toda esta exposição discursiva sobre o método civilizador português, era que tornar alguém “civilizado” significava uma imposição cultural do colonizador sobre o colonizado. A alteridade apenas encontra espaço quando o dominador quer evidenciar o seu motivo para se impor sobre o *Outro*. Embora o Estado Novo afirme que, tal como Hugo Rocha escreveu, pretende “conhecer cientificamente as variadas gentes que vivem sob a nossa bandeira”¹¹¹, o facto é que é evidente o desinteresse pela realidade social e cultural dos habitantes das suas colónias.

Num país em que as teorias científicas da colonização não tinha espaço nem voz, visto que toda a prática colonial da Nação provinha de um “dom” civilizador, praticamente todo o trabalho que se pretendeu “científico” veiculado pelo regime apenas esgravatou a superficialidade e uma legitimação de todo o empreendimento que

¹⁰⁹ GOMES, J. Benedito Gomes – “A obra imperialista portuguesa: uma obra missionária dum filho da Índia em Timor”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 51, Março 1938, p. 139.

¹¹⁰ SILVA, Marinho da – “Política imperial IX. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 106, Outubro 1942, p. 440.

¹¹¹ ROCHA, Hugo – “Timor – um livro e uma recordação”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 137, Maio 1945, p. 206.

Portugal, fatalmente, teria que cumprir. O espaço de disciplinas como a etnografia, a antropologia conhece avanços residuais, sempre numa busca e numa demonstração dos resultados que o contacto dos portugueses com os indígenas produziu. Esta “ciência” procurou legitimar o domínio do colonizador, demonstrando tudo aquilo que dava a conotação de “indígena”, de “primitivo” ao colonizado, ou seja, era evidenciado tudo aquilo que era estranho, repugnante, selvagem, violento. Exemplo disso é o artigo publicado por Ferreira da Costa, que se debruça sobre o “corte de cabeças praticado, em tempo de guerra, pelos povos timorenses”. Neste trabalho, que pretendia ser de Etnografia, o autor faz do timorense um objeto totalmente mensurável, visível e conhecido por um conjunto bibliográfico que toma como inquestionável. Seguindo a opinião de vários “mestres”, não hesita em remeter sistematicamente o nativo timorense para o quadro das sociedades primitivas. Sobre o termo “primitivo”, tem uma interessante nota, onde dá conta do debate entre etnólogos e sociólogos sobre a expressão a utilizar em relação a estes povos. Dá, assim, Ferreira da Costa conta do seguinte:

Utilizo o termo “primitivo” com certa reserva. Tenho em conta os reparos que, a seu propósito, formulou Henri Berr. [...] Diz-nos o cientista: “Nunca julgarei excessivo insistir no facto de ser inexata e errónea a expressão de “primitivo”, no sentido que lhe é atribuído geralmente. Aumenta o número dos etnólogos e sociólogos que fazem a tal respeito reservas deste género: Os não civilizados são verdadeiramente primitivos? Não se pratica um autêntico abuso de linguagem ao empregar esta palavra, aliás bastante vaga?”. E mais adiante: “São certamente menos cultos do que nós, mais simples: encontram-se mais perto da Natureza; mas não está demonstrado que não tenham evoluído”. Henri Berr, que preconiza, como mais acertada, a designação de “inferiores”, ou a de “não-civilizados”, diz-nos ainda que: “As sociedades chamadas primitivas mantêm e prolongam até nós, por efeito de circunstâncias especiais, não a origem, mas uma fase secundária da organização da sociedade. Talvez, ante os dados que nos proporcionam as sociedades observáveis e a psicologia, tenhamos o direito de supor que a sociedade passa por três fases, por três estados, dos quais é intermediário aquele que as chamadas sociedades primitivas constituem”¹¹².

¹¹² COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas e a conservação dos crânios em muralhas e árvores sagradas”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 7 de 1947, p. 24.

Embora tenha dúvidas, Ferreira da Costa dá uso frequente à expressão. Todavia, neste trabalho em que se procurava saber os motivos que levavam os guerreiros timorenses a decapitarem os seus adversários, o autor enfatiza, recorrentemente, as diferenças de mentalidade entre o homem “civilizado” e o “primitivo”. Demonstrando o seu próprio preconceito, demonstra que avalia e julga o *Outro* pelos padrões da sua civilização. No simples facto de querer explicar o que levava estes homens a cortarem as cabeças dos guerreiros que enfrentavam, Ferreira da Costa desliza para o mundo místico das sociedades inferiores, facto tão primitivo, tão arcaico que se encontra praticamente fora do alcance do homem civilizado. Sem a ajuda do especialista ocidental, que o representa e lhe dá entendimento, é que se torna possível entender toda a subjetividade envolvida no ato de decapitação. Assim passa a explicar Ferreira da Costa:

A mentalidade do homem civilizado encontra, efetivamente, no corte das cabeças praticados pelos povos timorenses durante as guerras, um costume cruel, e julga-o suscitado por ancestral apetite por morticínios; praticando-o, os guerreiros quereriam, apenas, satisfazer o seu orgulho e ganhar fama de valentia. No entanto, esta concepção não consegue justificar a existência de uma arma especial para a degolação, e muito menos consegue explicar por que motivo essa arma tem *carácter sagrado*¹¹³.

Esta dificuldade em perceber o significado do ato para o timorense remete o autor para a temática das representações coletivas dos primitivos que, citando Lévy Bruhl, explica que estas

Diferem profundamente das nossas ideias e dos nossos conceitos, com os quais não têm sequer pontos de equivalência. Por um lado, não possuem caracteres lógicos; por outro, não sendo puras representações no sentido próprio do termo, exprimem, ou melhor, implicam não só que o primitivo tem uma imagem do objeto e crê que essa imagem é real, mas revelam que o primitivo espera ou receia, em face da referida imagem, qualquer coisa – uma ação determinada que dali nasça e que sobre ele exerça. Esta “qualquer coisa” é uma influência, uma virtude, uma força oculta variável segundo os objetos e consoante as circunstâncias, mas sempre real para o primitivo, e fazendo parte

¹¹³ COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas e a conservação dos crânios em muralhas e árvores sagradas”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 7 de 1947, p. 29.

da sua representação. Se quiser designar numa palavra essa propriedade geral das representações coletivas que tão grande lugar ocupam na atividade mental das sociedades inferiores, eu direi que ela é mística. Empregarei este termo, à falta de melhor, não por alusão ao misticismo religioso das nossas sociedades (algo que é muito diferente) mas no sentido estritamente definido em que se diz *místico* da crença e forças, em influências, em ações impercetíveis aos sentidos, e no entanto reais. [...] Evidentemente, nunca um civilizado poderia descobrir tantos e tão importantes valores-garantias numa cabeça decapitada ou num feixe de ossos. [...] Outras obras de incontestável seriedade, fornecem-nos vasta matéria demonstrativa desta identidade que o primitivo estabelece entre o indivíduo e as suas “pertencas”, identidade que chega a englobar, em vida, os excrementos, o vestuário, restos de comida e a própria sombra¹¹⁴.

De facto, a tendência humana em repudiar as formas culturais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que se identifica (LÉVI-STRAUSS, 2000: 17-18), faz com que se tome, sistematicamente, a “nossa” cultura como a medida de todas as outras. O estabelecimento imaginário daquilo que é a “nossa” singularidade, os “nossos” padrões e valores, faz com que o processo comparativo entre sociedades e culturas se faça através de determinadas imagens, conceitos e símbolos que, na verdade, não afastam nem aproximam os povos. A sujeição de qualquer grupo humano a uma heterogeneidade de fatores que produzem e representam uma identidade faz da observação do *Outro* algo pendente de uma produção de conhecimentos que se podem modelar perfeitamente segundo os interesses de quem julga.

Este Timor presente no discurso de Ferreira da Costa é, inquestionavelmente, uma valiosa ferramenta para o Estado Novo que, assim, vê defendida a sua causa imperial. O timorense “místico” e “primitivo” é, no entanto, o mesmo que fora visto como exemplo demonstrativo da excelência de um método colonizador que conseguiu tirar estes seres da barbárie, fazendo de cada um deles um trabalhador, um cristão e, sobretudo, um orgulhoso português. Tudo isto contrasta mas faz perceber que a ambiguidade e o engenho com que é representado se deve, literalmente, a uma estereotipização ambivalente e perversa, ou seja, da mesma forma que traz, através do seu “olhar”, o indígena para a civilização, também o afasta, porque o apresenta como estando, todavia, muito longe daquilo que é exigido para ser “civilizado”. O discurso

¹¹⁴ COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas e a conservação dos crânios em muralhas e árvores sagradas”. *O Mundo Português*. Lisboa. Nº 7 de 1947, p.31-32.

colonial português movimenta-se, assim, entre a criação, que converte o indígena num produto privilegiado pelo vínculo que cria com o colonizador, revelando-se uma positividade e uma satisfação da parte deste que tornou a vida do colonizado um pouco melhor, e entre a destruição, quando desfigura esse indígena praticamente “civilizado”, mostrando tudo aquilo que havia de errado no seu corpo, nos seus hábitos e no seu comportamento. A assimetria do colonizado quando comparado ao homem ocidental, faz com que seja decisiva a ajuda, defesa e proteção daquele que lhe é superior. O conforto do colonizado que, sem qualquer tipo de “auxílio”, viveria eternamente na profunda barbárie e obscuridade, contrasta com o sacrifício do colonizador em arrancá-lo das “trevas” do primitivismo. Na verdade, segundo o discurso colonialista, tudo foi conduzido em função da felicidade do colonizado, não do colonizador.

Conclusão

Através deste trabalho procurou-se demonstrar a forma como o Oriente era representado na revista *O Mundo Português* nos anos 30 e 40 do século XX. A forma como a sua imagem foi instrumentalizada e a maneira como os orientais foram representados e colocados ao “serviço” dos interesses lusitanos, demonstra que, tal como afirma Said, o orientalismo diz mais sobre o Ocidente do que sobre o objeto sobre o qual se debruça.

No I Capítulo procura-se, de certa forma, dar a conhecer duas perspetivas do Orientalismo. Numa tentativa de contextualizar a problemática sobre qual incide a investigação, é dada a conhecer a forma como a descoberta das culturas orientais possibilitou um “renascimento” intelectual na Europa. É a história fantástica das ideias, da forma como a descodificação linguística do sânscrito e o contacto com a religião hindu e budista “abanaram” as fundações cristãs da sociedade europeia. A apropriação do Oriente por parte do Ocidente, o estudo das suas línguas e das suas religiões nas Universidades europeias, o fascínio que o seu exotismo exercia nos grandes escritores e pensadores do tempo, levou a um prisma evolucionista, cuja ideologia validava uma ligação hereditária do Oriente antigo, outrora maravilhoso, ao Ocidente moderno e fantástico do século XIX. De facto, àquilo que se iniciou como uma embriaguez fascinante de ideias, sucedeu-lhe a emergência do racismo e do imperialismo, que fez do Orientalismo, não só um campo de estudos específico e uma corrente artística, mas também uma instância produtora de um conhecimento que representava o Oriente no Ocidente e que apenas servia os interesses europeus. O Orientalismo produziu e legitimou, portanto, um discurso que preparou o caminho para o domínio colonial da Ásia. Neste capítulo também se procurou demonstrar o impacto destas duas vertentes do Orientalismo em Portugal no século XIX e inícios do século XX. Num período de decadência identitária, a busca do elo de ligação da raça lusitana à ariana dominou os discursos de vários intelectuais lusos. Porém, no panorama intelectual português o fascínio pelo estilo e exotismo orientais não deixou marcas muito profundas, ao contrário do que tinha sucedido em outras nações europeias. Desse quadro, destacam-se fundamentalmente, Wenceslau de Moraes e Camilo Pessanha, para quem o Oriente exerceu uma admirável atração. Enquanto disciplina, o Orientalismo teve um desenvolvimento marginal, tendo em Guilherme de Vasconcelos o orientalista mais eminente.

No II Capítulo, ainda num quadro de contextualização, procurou-se demonstrar qual a importância do Oriente, enquanto ideia e memória, no campo ideológico e identitário português. De facto, a África, desde a perda do Brasil, assumiu-se como o espaço possível de expressão e realização do império português. No entanto, é a Oriente que se encontra a memória portuguesa do que é ser verdadeiramente “império”. Representar este Oriente, (re)construí-lo discursivamente, era revivê-lo, era transportar para as terras de África uma glória que ficou na centúria de quinhentos. Muito do presente estudo passa, portanto, pela demonstração da instrumentalização desta memória “dourada” para reerguer o sentimento imperial dos portugueses, para sarar o seu ego e o seu orgulho. Porém, a presença portuguesa nestas paragens ainda era uma realidade. Três pequenos territórios restavam do outrora vasto Império Português do Oriente. A sua manutenção enquanto espaço português era o vínculo que ainda ligava a nação àquilo que tinha “sido”.

No seguimento deste Capítulo são traçadas, de forma sintética, as principais linhas ideológicas e políticas do Estado Novo. Era imprescindível perceber o contexto que levava o país a ter uma imagem distorcida pela propaganda de uma ideologia autoritária e colonialista, assim como era importante compreender as motivações de uma representação desfasada da realidade do Oriente e dos orientais. Sendo Portugal um país colonial, tudo se processou de forma a legitimar o seu poder sobre o *Outro*. Aliado a este facto encontra-se uma necessidade de afirmação, de força e identidade, não só perante o colonizado mas também perante as grandes potências coloniais.

O discurso e a prática política procuraram, assim, formar uma consciência e unidade imperial. Sob a base de uma pretensa singularidade dos portugueses em colonizar os povos, foi concebido um autêntico “renascimento” nacional, que levou à reestruturação do sistema colonial português. A mudança que se processa no quadro legislativo, político e ideológico português vai ser regulada através do Ato Colonial. A compartimentação civilizacional da sociedade portuguesa ganha maior acuidade, embora o regime promova, constantemente, uma mensagem de fraternidade e de unidade entre os povos que habitam o império.

No III Capítulo é demonstrado como o Estado Novo legitima a ação presente através do passado, como insere a nação num projeto quixotesco de restabelecimento e recuperação de uma grandeza perdida no longínquo século XVI. Ao identificar o homem-novo que começa a formar com o português heroico dessa eterna centúria dourada procura dar credibilidade a um ressurgimento que se anunciava eminente.

No seguimento desta ideia de retomar o que tinha ficado nas brumas da história, Portugal faz-se representar, no quadro imperial, não por aquilo que era, mas sim pelo que, supostamente tinha sido. Através de *O Mundo Português* é possível perceber como esta imagem de promoção é recorrentemente veiculada. O recurso ao mítico Oriente de forma a criar uma atmosfera de esplendor e virtuosismo, onde se manifestam as virtudes do lusitano, onde se demonstra o seu legado inesquecível à Humanidade, onde se torna evidente uma forma única de lidar com os povos não europeus, foi a maneira encontrada de legitimar uma vocação civilizadora sucessivamente posta em causa e de reforçar uma imagem de revitalização identitária.

É evidente que pouco se fala do Oriente e dos orientais. Aquilo que se verifica é a constante valorização da ação portuguesa. O silenciamento não é inocente, visto que o que se pretendia nas representações do Oriente era valorizar a presença e intervenções lusas nestas paragens. Os vestígios da glória são recolhidos e hiperbolicamente transmitidos aos portugueses, para lhes suscitar orgulho, não do seu passado, mas do presente, visto que eles se entrecruzavam. Filhos da mesma terra, moldados pelos mesmos hábitos, costumes e tradições, os portugueses de quinhentos eram convocados à cena do no século XX. Os orientais, por sua vez, apenas são chamados para se lhes evidenciar a posição de inferioridade em relação aos portugueses. A sua alteridade e o seu exotismo não correspondiam aos fundamentos de uma existência multicultural dos povos, mas sim a uma posição social e cultural abaixo dos padrões civilizacionais impostos pelo Ocidente. Embora seja perceptível uma certa tolerância à diferença a partir dos anos 40, sobretudo em relação à cultura indiana, a integração no seio do império português de culturas distintas à sua não era aceite.

É, contudo, neste espaço de rejeição de outras identidades e de outras culturas, que o oriental é novamente evocado para representar um papel no império como é possível perceber no IV Capítulo. Aqui fica visível a ambivalência da construção discursiva do regime sobre os orientais. Por um lado, a imposição de uma cultura dominante e a consequente adaptação dos colonizados à realidade “civilizada” era um facto que não poderia deixar de ser evidenciado pelo colonizador. De facto, o lusitanismo que, gradualmente, reveste os indígenas é a demonstração cabal da eficácia do método civilizador português. Mostrar como o “indígena” caminhava a passos largos para a civilização, graças à sua ação e “sacrifício”, como ele era feliz e agradecido por lhe ter sido dada a oportunidade de abandonar essa inferioridade, é propaganda que defende de forma exemplar a finalidade histórica de Portugal. Por outro lado, este

mesmo “indígena”, poderia ser representado como “primitivo”. Atendendo unicamente às necessidades e vontades do colonizador, era possível ser apresentado como modelo exemplar da colonização portuguesa, como ser demonstrado o quão longe ele estava, ainda, dos padrões do homem civilizado, facto que justificava a permanente presença e domínio do colonizador.

Efetivamente, as representações têm propósitos. Numa revista de propaganda do Estado Novo não havia lugar para ingenuidades. Com rigor, o Oriente é montado, peça a peça, de forma a produzir aquilo que o regime lhe pedia. Um espaço de manifestação de virtudes civilizadoras? Uma memória eternamente resgatada? O Oriente, tal como é dado a conhecer em *O Mundo Português* é multifacetado, não é fixado como uma entidade inerte, porque se consegue flexibilizar em função dos desejos de quem o foi construindo. Contudo, o novo contexto mundial que floresce após a II Guerra Mundial traz consigo necessidades de mudança por parte do regime. A condenação do colonialismo vai obrigar a alterações, se bem que superficiais, na política colonial portuguesa. A adoção oficial, a partir dos anos 1950, da ideologia luso-tropicalista de Gilberto Freyre é consequência deste novo ambiente internacional, em que se assiste à derrocada progressiva dos grandes impérios coloniais. No âmbito da imprensa colonial, passou-se, assim, da era da “propaganda” para a da “informação”, como a sucessão do SNI ao SPN confirmava, e no plano discursivo, as “colónias” cederam o seu lugar às “províncias” ultramarinas.

Neste estudo, seria uma audácia afirmar que tudo ficou esclarecido. A investigação cumpriu os seus objetivos, obteve respostas e espera-se que tenha conseguido suscitar ainda mais questões. Na verdade, tudo aquilo que se fica a conhecer e a compreender adensa a crença que este é um tema que merece maior atenção por parte da historiografia portuguesa. Está por fazer uma análise exaustiva do Orientalismo em Portugal. O Oriente fará, irremediavelmente, parte do nosso passado e, segundo se pôde perceber, tanto do passado remoto como recente. O significado da sua memória será sucessivamente recuperado, sobretudo melhor entendido. No Oriente estará, irreversivelmente, muito da História de Portugal.

Anexos

Anexo 1

Ficha Hemerográfica: *O Mundo Português* (1934-1947)

I. **FICHA DESCRITIVA**

A. **Cabeçalho:**

1. Título: *O Mundo Português*
2. Subtítulo: Até 1945 – *Revista de cultura e propaganda de arte e literatura coloniais*. Em 1946 é alterado para *Revista de actualidades do império*.

A. **Datação:**

1. Cronologia
 - a) Primeiro número: Janeiro de 1934.
 - b) Último número: 1947 (sem referência do mês).
1. Periodicidade: É mensal até 1945. Nos últimos dois anos da sua existência é publicada de dois em dois meses.
2. Sede Social
 - a) Administração e redação: ambas estavam a cargo da Agência Geral das Colónias.
 - b) Lugar de impressão: Impressa em Lisboa, na Sociedade de Tipografia Lda.
 - c) Geografia de difusão: pela informação dada sobre as condições de assinatura é de deduzir que se espalhou, pelo menos, por todos os territórios do império, não sendo de excluir a sua distribuição por outros países.

A. **Características técnicas:**

1. Formato
 - a) Páginas:
 - a') número: Em média, as edições tinham entre 30 e 60 páginas.
 - a'') dimensões: 230 mm de comprimento X 170 mm de largura
 - b) Colunas
 - b') número: Texto de uma coluna.
1. Estrutura:
 - a) Superfície Impressa:
 - a') redaccional: 160 mm de comprimento X 170 mm de largura
 - a'') cabeçalho: 70 mm de comprimento X 170 mm de largura

a''') corpo:

Títulos: O corpo dos títulos dos artigos é maioritariamente de tamanho superior ao do corpo do texto e alguns são acompanhados de pequenos grafismos e gravuras relacionados com o tema do artigo.

Ilustrações: A grande parte das edições tem, em anexo que compreende entre 6 a 10 páginas, um bom número de fotografias relacionados com a arte indígena, história, fotografias “turísticas” das colónias ou usos e costumes. Nas publicações de 1946 e 1947, há um incremento significativo de ilustrações nas edições.

Texto: O texto dos artigos é normalmente iniciado por letra capitular. A mancha gráfica é uniforme, mantendo-se o mesmo estilo de letra.

b)Publicitária: Todas as edições de *O Mundo Português* trazem publicidade e, de forma frequente, tanto no início da publicação como no final. Em média, entre 10 e 16 páginas são dedicadas à publicidade. Maioritariamente de cariz comercial, é diminuta a publicidade a atividades ou produtos culturais e artísticos.

c)Secções: Não podemos considerar que a revista esteja dividida em secções, propriamente ditas. Contudo, existem certas tendências quanto à arrumação das temáticas. Os homens do aparelho do Estado, entre os quais se pode colocar o próprio diretor da revista, quando aqui escrevem os seus artigos estes são, normalmente, os de abertura da edição. Depois, existem o que podemos chamar de rubricas, onde o autor dos artigos, de forma contínua escreve sobre o mesmo tema. Exemplo disso é o trabalho de Marinho da Silva, que desde 1941 a 1945 assina com frequência a sua rubrica intitulada *Política Imperial*. Não é regular, porque há edições em que ele não participa. Porém, não se pode dizer que a publicação se encontra dividida em vários temas ou secções rígidas, porque a sua colocação não parece obedecer a normas muito restritas neste campo.

I. FICHA ANALÍTICA

A. Empresa Jornalística

1. Aspectos jurídicos

b) Fundadores: A fundação da revista deve-se à Agência Geral das Colónias e ao Secretariado de Propaganda Nacional.

c) Propriedade: Os mesmos organismos.

2. Aspectos económicos

a) Preço da publicação

a') Venda por número avulso: 3\$00 até 1945. De 1946 em diante é de 5\$00.

a'') Subscrições: Em 1934:

Continente e ilhas: 6 meses - 17\$50; 12 meses - 32\$00

Colónias portuguesas de África: 6 meses – 23\$00; 12 meses – 45\$00

Estrangeiro, Índia, Macau e Timor: 6 meses – 50\$00; 12 meses – 100\$00

Tiragem especial em papel Manchester Ledege e Couché Chelsea:

Continente e ilhas: 6 meses – 55\$00; 12 meses – 100\$00

Colónias portuguesas de África: 6 meses – 65\$00; 12 meses – 120\$00

Estrangeiro, Índia, Macau e Timor: 6 meses – 100\$00; 12 meses – 200\$00

A partir de 1935 a 1939:

Continente e ilhas adjacentes: 6 meses – 17\$50; 12 meses – 33\$00

Colónias portuguesas de África: 6 meses – 23\$00; 12 meses – 45\$00

Índia, Macau e Timor: 6 meses – 25\$00; 12 meses – 50\$00

Estrangeiro: 6 meses – 35\$00; 12 meses – 70\$00

A partir de 1940, o preço passa a ser o mesmo para todas as colónias portuguesas. 6 Meses – 25\$00; 12 meses – 50\$00.

No ano de 1946, quando a revista passa a sair de dois em dois meses, a subscrição passa a ser anual e, obviamente, os preços sobem. Para o continente, ilhas, colónias, Brasil e Espanha as condições de assinatura para 6 números passam a ser de 30\$00, e para o estrangeiro, de 70\$00.

A. **EQUIPA REDATORA**

1. Direção

a) Diretor: Augusto Cunha

1. Redacção: Não há referência a redatores-chefes, redatores e correspondentes.

2. Colaboradores: assim os redatores confundem-se com os colaboradores. Com efeito, um vasto número de individualidades colaboraram nesta revista ora através da publicação dos seus discursos ora dos seus artigos. Entre os homens de Estado mais importantes avulta o próprio Presidente do Conselho de Ministros, António de Oliveira Salazar (autor obrigatório deste tipo de publicações), mas também Armindo Monteiro, António Ferro, Marcelo Caetano, Francisco Vieira Machado, José Bossa, Augusto Cunha, Teófilo Duarte, além de homens que gozam de grande prestígio intelectual neste período, como João Ameal, Manuel Múrias, Augusto de Castro, Leite de Magalhães. Sem esgotar a lista dos colaboradores, podem ainda referir-se A. Emílio Gomes, Amadeu Cunha, Alves de Azevedo, António Florindo de Oliveira, Cabral do Nascimento, Carlos Parreira, Castro Soromenho, Edmundo Correia Lopes, Emílio Castelo Branco, F. Egerton, Ferreira da Costa, Gastão de Sousa Dias, Germano Correia, Gustavo de Bívar Pinto Lopes, Hugo Rocha, Jaime do Inso, J. Benedito Gomes, João de Azevedo Coutinho, D. José da Costa Nunes, José Osório de Oliveira, José F. Ferreira Martins, José de Oliveira Boléo, Luís Colaço, Manuel de Resende, Manuel Ferreira, Manuel Anselmo, Maria Archer, Marinho da Silva, Morais Cabral, Myron Malkiel Jirmounsky, Rodrigues Cavalheiro.

A. Natureza e Orientação

Esta publicação, como já foi referido, é um órgão de propaganda do regime. É um veículo de difusão da ideologia imperial do Estado Novo que é composto por artigos de diversos temas, entre os quais sobressaem a Política, a História, a Etnografia, crónicas militares, dissertações sobre Arte indígena e Antropologia, que, sem cair num estilo exageradamente

erudito, trata cada um dos temas com eloquência. A partir do ano de 1946, a revista passa a tratar de novos temas como aviação, turismo, radiodifusão, cinema, arquitetura, urbanização colonial e obras públicas nas colónias.

I. Aspetos Históricos

1. Significação: Trata-se de uma das mais importantes revistas de propaganda colonial do Estado Novo.
2. Fonte Histórica: Como fonte histórica, é uma referência incontornável da ação de propaganda do Estado Novo. Para além da sua natureza prática de veículo difusor da ideologia colonial, tem uma dimensão cultural que lhe permite ser uma fonte interessante para o estudo do pensamento durante os anos 1930 e 1940. Uma revista que engloba no seu seio as mais variadas temáticas culturais e políticas, que conta com um vasto número de colaboradores, tendo, muitos deles, ação decisiva nos destinos da nação torna-a uma referência a ter em consideração.

Localização de Fundos: *Biblioteca Pública e Municipal do Porto* – todos os volumes.

Anexo 2

Pequenas biografias de alguns colaboradores de *O Mundo Português* (1934-1947)

AMEAL, João (1902-1982)

Pseudónimo de João Francisco de Sande Barbosa de Azevedo e Bourbon Aires de Campos. Historiador, escritor e político, licenciado em Direito pela Universidade de Lisboa, foi colaborador estreito do Estado Novo, porém, ter-se-á dado nele uma progressiva desilusão com o salazarismo levando-o a um progressivo desinteresse pela política ativa. No campo da cultura e da escrita, a sua propensão e dedicação foi para a Filosofia crítica e, sobretudo, a História de Portugal. Entre as suas obras destacam-se: *No Limiar da Idade Nova* (1934), *Construção do Novo Estado* (1938), *João de Brito; herói da fé e do império* (1941), *Dona Leonor, Princesa Perfeitíssima* (1943), *Um apóstolo na tormenta – D. Fr. Fortunato de S. Boaventura* (1945).

AZEVEDO, Francisco Alberto de Almeida Alves de (1907-1992)

Escritor e publicista, concluiu o Curso Superior Colonial em 1931. De 1936 a 1950 desempenhou, no ministério do Ultramar, as funções de bibliotecário e de oficial nas Repartições dos Negócios e do Pessoal e na Secretaria da Inspeção Superior de Administração Ultramarina. Entre 1946 e 1949 esteve no Estado da Índia desempenhando as funções de chefe de Secção de Informação da Repartição de Estatística. Desde cedo começou a colaborar em jornais e revistas, tendo sido secretário da redação da revista *Portugal Colonial* e redator do *Jornal do Comércio*. Em 1934, a SGL escolheu-o para secretário do seu boletim. Realizou palestras sobre o mundo colonial português na Emissora Nacional. Colaborou, entre outras publicações, em: *Portugal Colonial*, *Diário de Lisboa*, *African World*, *Al'Urwa*, *International Magazine of Arab History and Culture*, *O Mundo Português*, *Garcia d'Orta*. Das obras que publicou destacam-se: *Problemas do século XX* (1933), *O Japão e a inconsciência europeia* (1936), *Mística imperial* (1936), *Bases para a elaboração do Novo Plano Colonial* (1937), *Mística Imperial* (1939), *A Civilização Contemporânea, Tal Qual É* (1941), *A Obra Civilizadora da Colonização Portuguesa* (1947).

BOLÉO, José de Oliveira (n. 1905)

Licenciado na Faculdade de Letras de Lisboa em Ciências Histórico-Geográficas e em Ciências Pedagógicas, concluiu também os cursos da Escola Superior Colonial e da Escola Normal Primária de Lisboa. Concorreu, em 1932, a conservador do Museu Etnológico de Belém, ficando aprovado em mérito absoluto e relativo, não chegando, porém, a tomar posse. Pertenceu ao Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia, à Sociedade de Geografia de Lisboa e à Sociedade de Estudos Pedagógicos. Publicou, entre outros: *O Meio e a Raça*, *Os Desertos*, *Explorações dos Portugueses em África*. Colaborou em diversas revistas e jornais, nomeadamente, *O Mundo Português*, *A Terra*, *Revista Luso-Africana*, *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa e Naturalia*.

CASTRO, Augusto de (1883-1971)

Jornalista e diplomata, formou-se em Direito na Universidade de Coimbra. Foi deputado progressista e redator principal do *Jornal do Comércio* e cronista de *O Século*. Embaixador de Portugal em Londres, Vaticano, Bruxelas e Roma. Entre outras obras, escreveu os ensaios *Política externa portuguesa* e *A Crise Internacional* (1949).

CAVALHEIRO, Rodrigues (1902-1984)

Historiador, licenciado em Ciências Histórico-Geográficas em Lisboa e frequentou a Sorbonne, especializando-se em Metodologia Histórica. Chefiou a Biblioteca e o Arquivo Histórico municipais de Lisboa. Em 1919 integrou as fileiras do Integralismo Lusitano.

COLAÇO, Luís Filipe (n. 1909)

Engenheiro e ensaísta. Fez o liceu em Nova Goa e formou-se em Engenharia Civil em Lisboa. Em 1935 entrou para o Quadro Comum Colonial, tendo iniciado a sua carreira em Timor, onde esteve até 1937. Quando estudante universitário, fez parte do movimento, liderado por Adeodato Barreto, que levou à criação na Universidade de Coimbra do Instituto Indiano e à edição da revista *Índia Nova* (1928-1929), na qual colaborou a maioria dos estudantes indo-portugueses então em Portugal. Este movimento recebeu, à época, apoios intelectuais de personalidades como Rabindranatha, Tagore, Sylvain Lévi e Romand Roland.

COSTA, Artur de Moraes Alvim Ferreira da (1907-1974)

Jornalista, conferencista e escritor. Iniciou sua carreira de jornalista, entrando para a redação do jornal *A Tarde*. Em 1931 ingressou no quadro redatorial de *O Século* e foi ao serviço deste que partiu em 1936 para Espanha a fim de seguir a Guerra Civil ao lado das tropas franquistas. O seu único romance foi um sucesso editorial, *Na pista do marfim e da morte*, pelo qual recebeu o Prémio de Literatura Ultramarina, prémio que também lhe foi atribuído pelo livro de crónicas *Pedra do feitiço*. Em 1945 foi a Timor para assistir ao restabelecimento da soberania portuguesa e no regresso escreveu sobre a viagem algumas reportagens para *O Século*. Colaborou ainda em diversas publicações periódicas.

CUNHA, Amadeu (n. 1878)

Publicista. Foi administrador, por parte do governo, das companhias da Zambézia e de Moçâmedes, e pertenceu como vogal adjunto à Comissão Executiva da Exposição Histórica da Ocupação. Foi chefe da 4ª divisão da AGC (Publicações e Biblioteca).

DUARTE, Teófilo (1898-1958)

Militar e político. Coursou na Universidade de Coimbra o ensino preparatório para a Escola do Exército. Promovido a oficial de Cavalaria em 1914, foi preso dois anos depois por ter participado ativamente na conspiração chefiada por Machado Santos. Em 1917 aderiu à revolução dezanovista de Sidónio Pais. Em 1918 foi nomeado governador de Cabo Verde. Após a morte de Sidónio Pais rebelou-se contra o governo de José Relvas pelo que foi condenado a seis meses de prisão. Passado um ano organizou uma conspiração que não chegou a eclodir, sendo novamente preso. Demitido do exército em 1920, apenas em 1926, após o Movimento de 28 de Maio, foi reintegrado. Em 1927-1928 foi nomeado Governador de Timor e foi ministro das Colónias entre 1947 e 1950. Além de diversas participações em jornais e revistas publicou: *Timor* (1930), *O Rei de Timor* (1931), *Aspetos da Administração Colonial* (1932), *Estudos Coloniais* (1942).

FERREIRA, Manuel António (1917-1992)

Escritor e oficial do Exército. Licenciou-se em Ciências Sociais e Políticas. Prestou serviço em Angola, Cabo Verde e na Índia (1948-1954). Em 1974 passou a reger a cadeira de Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa na Faculdade de Letras de Lisboa.

INSO, Jaime Correia do (n. 1880)

Oficial da armada e escritor. Fez parte das guarnições de várias embarcações, como cruzadores, corvetas, fragatas, canhoneiras, uma delas a “Pátria” da qual foi comandante no mar da China e na qual tomou parte na campanha de Timor nos anos 1912-1913. Serviu na Direção Naval do Atlântico-Sul, na Estação Naval de Macau e na Marinha Colonial de Macau. Entre os seus diversos trabalhos figuram os seguintes: *Macau, a mais antiga colónia europeia no Extremo-Oriente*, trabalho apresentado na Exposição Portuguesa em Sevilha (1929), *O Caminho do Oriente*, obra premiada no VI Concurso de Literatura Colonial (1932), *Visões da China* (1933), *A Colonização e o problema do Oriente português*, tese apresentada no Congresso de Colonização no Porto (1934), *A China; Timor – 1912*, *Cenas da vida de Macau*, da coleção “Cadernos Coloniais” (1941). Realizou e publicou várias conferências sobre diversificados temas, entre os quais: *Macau, jóia do Oriente*, *O presente e o futuro de Macau*, *A China*, *A Marinha e a Aviação em Macau*, *O País do Eterno Sorrir*, *Quadros de Macau*. Colaborou nos boletins da Agência Geral das Colónias, no boletim da *Sociedade de Geografia de Lisboa* e em muitos jornais de Lisboa, Porto e Macau.

MAGALHÃES, António Leite de (1879-1944)

Oficial do exército e colonialista distinto. Frequentou a Universidade de Coimbra e depois a escola de Guerra de Lisboa, onde fez o curso de arma de Infantaria. No Ultramar, realizou trabalhos e comissões de serviço de campanha e administrativas, servindo largos anos em África, Índia e Timor. Entre outros cargos, foi comandante de Liquiçá, em Timor, chefe da instrução militar na Índia e governador da colónia da Guiné. Deixou uma obra vasta da qual se destaca: *Memória descritiva dos recursos agrícolas de Timor* e *A ilha de Atamo e seus habitantes*. Realizou várias conferências sobre assuntos coloniais e militares na Sociedade de Antropologia do Porto, estando alguns destes trabalhos publicados no *Boletim* da mesma Sociedade. Foi redator no *Diário de Notícias*, dirigiu a *Gazeta da Colónias* e colaborou no jornal *O Século*.

MALKIEL-JIRMOUNSKY, Myron (1890-1974)

Professor e crítico de arte. Concluiu os cursos de Filosofia Românica e Germânica, História da Arte e História das Religiões, sendo posteriormente professor na Universidade de Leninegrado (1917-1924) e na Universidade de Paris (1925-1940), ensinando em Portugal História da Arte e História da Literatura Portuguesa. Realizou

em Portugal diversas conferências e colaborou em várias revistas e jornais, tal como *O Primeiro de Janeiro*, *O Ocidente*, *Boletim do Museu Nacional de Arte Antiga*. Entre as suas principais obras constam: *Portugal e as Civilizações Orientais* e *The Study of the artists and antiquities of Dutch India* (1939).

MARQUES, Mário Humberto Ferreira (n. 1898)

Oficial do exército, professor e escritor teatral. Concluiu os cursos da Escola do Exército, da Escola Superior Colonial e de Ciências Pedagógicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Durante três anos foi professor do Colégio Militar. Em 1933 foi louvado pelo então ministro das Colónias por ter elaborado o programa do curso de estudos coloniais inaugurado no Colégio Infante Sagres, e regeu o mesmo curso, pela primeira vez lecionado num estabelecimento de ensino secundário. Em 1935 organizou, com Augusto Cunha, o I Cruzeiro de Férias às colónias. Publicou, entre outros: *Silva Porto* (biografia), *A prisão do Gungunhana* (Biografia), *Palavras leva-as o vento*, o I volume da série de diálogos que, sob a mesma rubrica, escreveu semanalmente para a Emissora Nacional. Os diálogos completaram doze volumes. Deixou numerosas publicações dramatúrgicas..

MONTEIRO, Armindo Rodrigues de Sttau (1896-1955)

Professor universitário e político. Licenciado em Direito na Universidade de Lisboa, frequentou ao mesmo tempo a Escola de Guerra. Prestou serviço como oficial do exército até ao ingresso no corpo docente da Faculdade de Direito de Lisboa. No plano político exerceu diversos cargos, tal como subsecretário de Estado das Finanças (1930-1931), ministro das Colónias (1931-1935) e dos Negócios Estrangeiros (1935-1936). Foi também embaixador em Londres (1936-1943). Terminada a sua missão diplomática, durante o qual a Universidade de Oxford lhe conferiu o grau de doutor *honoris causa*, retomou as funções docentes, atualizando e desenvolvendo os cursos de Administração Ultramarina, de Direito Fiscal e de Economia Política. Teve vasta participação em jornais e revistas, sendo uma das suas obras principais *As Grandes Diretrizes da Governação Ultramarina no Período que Decorreu entre as Duas Guerras Mundiais* (1942).

NUNES, D. José da Costa (1880-1976)

Cardeal. Concluiu o curso no Seminário de Angra do Heroísmo e partiu para Macau, onde se tornou sacerdote. Foi eleito bispo de Macau em 1920 sendo transferido para a arquidiocese de Goa e Damão em 1940, renunciou ao cargo em 1953 e passou a fazer parte da cúria romana. Desde a juventude cultivou o jornalismo. Fundou a revista *Oriente* e escreveu instruções pastorais de bom recorte literário, como as *Cartas aos Sacerdotes da Arquidiocese de Goa* (1947).

ROCHA, Hugo Amílcar de Freitas (n. 1906)

Jornalista e escritor. Começou a colaborar na edição da tarde de o *Comércio do Porto*. Porém, o seu trabalho enquanto jornalista não o forçou a pôr de parte os seus projetos literários, colaborando no volume *Memorial Artístico*. A obra que o colocou em evidência foi o livro de crónicas *Bayete (Viagens na África)*, premiado no concurso literário da Imprensa. Depois lançou a público o ensaio intitulado *Espiritualismo* e a novela *O Homem que Morreu no Deserto* (1934); *Além-Mar – Comentários, ideias e aspetos*. Em 1942 publicou o seu primeiro romance, *Paixão e Morte dum Rapaz Romântico*, e o segundo em 1943, intitulado *Gentio Branco*, que obteve o prémio “Ricardo Malheiros” da Academia das Ciências de Lisboa.

Fontes e Bibliografia

Fontes

O Mundo Português: revista de cultura e propaganda: arte e literatura coloniais. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1934-1945. Do Nº 1 de 1934 ao Nº 144 de 1945.

O Mundo Português: Revista de actualidades do império. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946-194. Do Nº 1 de 1946 ao Nº 8 de 1947.

ARRIAGA, José de, 1907 – *As civilizações do Oriente e do Ocidente*. Porto: Typographia a Vapor de Arthur José de Souza e Irmão.

FIGUEIREDO, Cândido de, 1892 – *A penalidade na Índia segundo as leis de Manu*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Bibliografia

ACCIAIUOLI, Margarida, 1998 – *Exposições do Estado Novo: 1934-1940*. Lisboa: Livros Horizonte,

ALEXANDRE, Valentim, 1993 – *Os sentidos do império. Questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português*. Porto: Afrontamento.

ALEXANDRE, Valentim, 2000 – *Velho Brasil Novas Áfricas (1808-1975)*. Porto: Afrontamento.

ALMEIDA, José Carlos, 2005 – *Celebrar Portugal: A nação as comemorações públicas e as políticas de identidade*. Lisboa: Instituto Piaget.

ANTUNES, José Freire, 1980 – *O império com os pés de barro: colonização e descolonização em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote.

ARENDT, Hannah, 2008 – *As origens do totalitarismo*. 3ª edição. Lisboa: Dom Quixote.

AZEVEDO, Rafael Ávila de, 1984 – *A influência da cultura portuguesa em Macau*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

BALARD *et al*, 1994 – *A Idade Média no Ocidente*. Lisboa: Dom Quixote.

BANTON, Michael, 1977 – *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70.

BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir.), 2000 – *História da Expansão Portuguesa*. Vols. IV e V. Navarra: Temas e Debates.

BOUCHON, Geneviève, 1994 – *Portugal e o Oriente: 1º Ciclo de conferências*. Lisboa: Quetzal.

- BOSSA, José Ferreira, 1965 – *Estado da Índia: relatório do governador geral*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- BOXER, Charles Ralph, 2002 – *Opera Minora: Orientalismo*. Vol. II. Lisboa: Fundação Oriente.
- BRAUDEL, Fernand, 1990 – *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença.
- BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai, 2005 – *Ocidentalismo: uma breve história da aversão ao Ocidente*. Mem Martins: Europa-América.
- CABECINHAS, Rosa e CUNHA, Luís, 2003 – “Colonialismo, identidade nacional e representações do 'negro'”, in *Estudos do século XX: colonialismo, anticolonialismo e identidades nacionais*. Nº 3. Coimbra: Quarteto.
- CABETE, Susana Margarida Cavalheiro, 2006 – “O imaginário oriental de Ricardo Guimarães: De Lisboa ao Cairo/Scenas de viagem (1876)”, in MARTINS, Otília Pires – *Portugal e o Outro: Imagens, Mitos e Estereótipos*. Aveiro: Universidade de Aveiro.
- CAIRNS, Stephen, 2001 – “The stone books of orientalism”. *Fabrications: The Journal of the Society of Architectural Historians*. Disponível em: <espace.library.uq.edu.au/eserv/UQ:23882/n11_2_073_Cairns.pdf> [consult. 2 de Dezembro 2010].
- CARDOSO, Miguel Esteves, 1982 – “Misticismo e ideologia no contexto cultural português: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano”. *Análise Social*. Vol. XVIII.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; CROCI, Federico (org.), 2010 – *Tempos de fascismos: ideologia, intolerância, imaginário*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- CARREIRA, José Nunes, 1997 – *Outra face do Oriente: o Próximo Oriente em relatos de viagem*. Mem Martins: Europa-América.
- CASTELO, Cláudia, 1999 – *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Lisboa: Afrontamento.
- CATROGA, Fernando, 1999 – “A história começa a Oriente” in AAVV – *O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional dos Descobrimentos Portugueses.
- CATROGA, Fernando, 2001 – *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora.
- CATROGA, Fernando, 2002 – *Antero de Quental: história, socialismo e política*. Lisboa: Editorial Notícias.
- CATROGA, Fernando, 2003 – *Caminhos do fim da história*. Coimbra, Quarteto Editora.

- CHENG, Vincent, 1995 – *Joyce, race and empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHOMSKY, Noam, 2000 – *Discurso da dissidência*. Lisboa: Dinossauro.
- CLARKE, J. J., 1997 – *Oriental enlightenment. The encounter between Asian and Western thought*. New York: Routledge.
- CORM, Georges, 2004 – *Oriente-Occidente: a fractura imaginária*. Lisboa: Teorema.
- COSTA, João Paulo Oliveira e LACERDA, Manuela, 2007 – *A interculturalidade na expansão portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- CRUZ, Manuel Braga da, 1982 – “O integralismo lusitano nas origens do salazarismo”. *Análise Social*. Vol. XVIII.
- CRUZ, Maria Leonor García, 1998 – *Os «fumos da Índia»: uma leitura crítica da expansão portuguesa*. Lisboa: Cosmos.
- CUNHA, Luís, 2001 – *A nação nas malhas da sua identidade: o Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Afrontamento.
- CURTO, Diogo Ramada, 1997 – “Representações de Goa. Descrições e relatos de viagem”, in PEREZ, Rosa Maria, SANDO, Susana e BRITO, Joaquim Pais de (coord.) – *Histórias de Goa*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- ELIADE, Mircea, 1989 – *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70.
- FERNANDES, Evaristo, 1960 – *Salazar e o Salazarismo*. Porto: Edições Lemos.
- FERRO, Marc, 1996 – *História das colonizações*. Lisboa: Editorial Estampa.
- FIGUEIREDO, Fernando Augusto, 2004 – *Timor: a presença portuguesa (1769-1945)* [Tese de Doutoramento]. Porto. FLUP.
- FORTUNA, Carlos, 1987 – “O tempo e o modo da dominação colonial”, in AAVV – *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia (1926-1959)*. Vol. II. Lisboa: Fragmentos.
- FOUCAULT, Michel, 2005 – *A arqueologia do saber*. Coimbra: Almedina.
- FOUCAULT, Michel, 2005 – *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água.
- FUKUYAMA, Francis, 1992 – *O fim da história e o último homem*. Lisboa: Gradiva.
- GALLO, Donato, 1998 – *Antropologia e Colonialismo: O saber português*. Lisboa. Editores Reunidos.
- GUIMARÃES, Ângela, 1984 – *Uma corrente do colonialismo português*. Lisboa: Fragmentos.
- GUIMARÃES, Ângela, 1987 – “Labirinto dos mitos”, in AAVV – *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia (1926-1959)*. Vol. II. Lisboa: Fragmentos.

- GUNN, Geoffrey, 1998 – *Ao encontro de Macau: uma cidade-estado portuguesa na periferia da China*. Macau: Fundação Macau.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James, 1992 - “Beyond 'Culture': Space, identity, and the politics of difference”. *Cultural Anthropology*, vol. 7. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0886-7356%28199202%297%3A1%3C6%3AB%22SIAT%3E2.0.CO%3B2-6>> [consult. 15 de Outubro 2010].
- HESPAÑA, António Manuel, 1999 – “Panorama do Orientalismo em Portugal”, in AAVV – *O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional dos Descobrimentos.
- HOBBSBORN, Eric J., 1990 – *Nations and nationalism since 1870: programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUNTINGTON, Samuel, 1999 – *Choque das Civilizações e a mudança na ordem mundial*. Lisboa: Gradiva.
- JANEIRA, Armando Martins, 1970 – *O impacto português sobre a civilização japonesa*. Lisboa: Academia das Ciências.
- JANEIRA, Armando Martins, 1981 – *Figuras de silêncio: a tradição cultural portuguesa no Japão de hoje*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- JOUHKA, Jukka, 2006 – “Orientalism and India”. *J@rgonia*. Department of History and Ethnology of University of Jyväskylä. Disponível em: <research.jyu.fi/jargonia/artikkelit/jargonia8.pdf>
- LABORINHO, Ana Paula; SEIXO, Maria Alzira; MEIRA, Maria José (org.), 1999 – *A vertigem do Oriente: modalidades discursivas no encontro de culturas*. Lisboa: Cosmos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000 – *Raça e história*. 6ª edição. Lisboa: Presença.
- LEWIS, Bernard, 2003 – *O Médio Oriente e o Ocidente: o que correu mal?*. Lisboa: Gradiva.
- LOFF, Manuel, 2008 – *O nosso século é fascista! : o mundo visto por Salazar e Franco (1936-1945)*. Porto: Campo das Letras.
- LOPES, David, 1936 – *A expansão da língua portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII*. Barcelos: Portucalense Editora.
- LOURENÇO, Eduardo, 1988 – *O labirinto da saudade*. 3ª edição. Lisboa: Dom Quixote.
- LOURENÇO, Eduardo, 1990 – *Nós e a Europa ou as duas razões*. 3ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

- LOURENÇO, Eduardo, 2003 – “Os girassóis do império”, in RIBEIRO, Margarida Calafate e FERREIRA, Ana Paula – *Fantasmas e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo*. Porto: Campo das Letras.
- MACHADO, Álvaro Manuel, 1983 – *O mito do Oriente na literatura portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- MACKENZIE, J. M., 2007 – *Orientalism: history, theory and the arts*. Manchester: Manchester University Press.
- MARCHAND, Suzanne, 2001 - “German Orientalism and the decline of the West”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 145, Nº 4. Philadelphia.
- MARRONI, Maria Luísa de Castro, 2008 – *Os outros e a construção da escola colonial portuguesa no Boletim Geral das Colónias (1925-1951)* [Dissertação de Mestrado]. Porto: FLUP.
- MARTINS, Oliveira, 1972 – *Páginas escolhidas*. Lisboa: Verbo.
- MATOS, Patrícia Ferraz Matos, 2006 – *As cores do império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MORAES, Wenceslau, 1933 [1905] – *O culto do chá*. 2ª edição. Lisboa: Relógio d'Água.
- MUFTI, Aamir R., 2010 – “Orientalism and the Institution of World Literatures”. *Critical Inquiry*. Disponível em: www.icm.arts.cornell.edu/Mufti_Orientalism.pdf [consult. 14 de Dezembro 2010].
- PANIKKAR, K. M., 1977 – *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PELLISTRANDI, Benoit, 2000 – *As relações internacionais de 1800 a 1871*. Lisboa: Edições 70.
- PIMENTEL, Irene Flunser, 2008 – *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial: em fuga de Hitler e do Holocausto*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- PROENÇA, Maria Cândida, 2008 – *A questão colonial no parlamento (1910-1926)*. Lisboa: Coleção Parlamentar.
- QUEIRÓZ, Eça, 1990 – *Cartas de Paris*. 2ª edição. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- RAMOS, João de Deus, 1996 – *Estudos Luso-Orientais (secs. XIII-XX)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- RAMOS, Manuela Delgado Leão, 2001 – *António Feijó e Camilo Pessanha no panorama do Orientalismo português*. Lisboa: Fundação Oriente.
- RIBEIRO, Margarida Calafate, 2004 – *Uma história de regressos*. Porto: Afrontamento.

- ROSAS, Fernando, 1986 – *O Estado Novo nos anos trinta: 1928-1938*. Lisboa: Estampa.
- ROSAS, Fernando, 1995 – “Estado Novo, império e ideologia imperial”, in *Revista da História das ideias*. Nº 17. Coimbra.
- ROSAS, Fernando, 2001 – “O salazarismo e o homem-novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo”. *Análise Social*. Vol. XXXV.
- ROWLAND, Robert 1987 – *Antropologia, história e diferença*. Porto: Afrontamento.
- RUSHDIE, Salman, 1989 – *Os versículos satânicos*. Lisboa: Dom Quixote.
- SAID, Edward, 1994 – *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.
- SAID, Edward, 2004 – *Orientalismo: representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Livros Cotovia.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 1995 – *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez.
- SCHWAB, Raymond, 1950 – *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot.
- SERRÃO, Joel; BARRETO, António; MÓNICA, Maria Filomena (coord.), 1999-2000 – *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas.
- SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.), 1992 – *Nova História de Portugal: Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Lisboa: Editorial Presença.
- SMITH, Gervase Clarence, 1990 – *O terceiro império português (1825-1975)*. Lisboa: Teorema.
- SOUZA, Teotónio de, 2001 – *Gilberto Freyre na Índia e o “Luso-Tropicalismo transnacional*. Lisboa: Centro Português de Estudos do Sudoeste Asiático.
- SOUZA, Teotónio R. de, 2001 – *Orientalismo, ocidentose e outras viroses: a sabedoria oriental e outros valores*. Lisboa: Centro de Estudos em Teologia.
- STOCKER, Maria Manuel, 2005 – *Xeque-mate a Goa*. Lisboa: Temas e Debates.
- THOMAZ, Luís Filipe Reiz, 1985 – *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel.
- TOFIÑO-QUESADA, Ignacio, 2003 – “Uses of the past in Spain’s colonization in Africa”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*.
- TORRES, Adelino, 1991 – *O império português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher.
- VALA, Jorge et al., 1999 – *Expressões dos racismos em Portugal*. Lisboa: ICS.